

**LA PSYCHOLOGIE
ET LA MÉTAPHYSIQUE
DES IDÉES-FORCES
CHEZ ALFRED FOUILLÉE**

T H È S E

*pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres
de l'UNIVERSITÉ DE PARIS*

PAR

Elisabeth GANNE de BEAUCOUDREY

PARIS

LIBRAIRIE LIPSCHUTZ

4, Place de l'Odéon

1936

ERRATA

LIRE

AU LIEU DE

Page 54, ligne 3, mal posé	pal posée
Page 110, ligne 15, ont	sont
Page 115, ligne 20, efférent	afferent
Page 116, note 103, ligne 4, efférent	afferent
Page 161, note 38, l. 13, médiatement	immédiatement
Page 203, ligne 11, origine	origène
Page 204, ligne 26, l'avalant	l'avant
Page 329, ligne 21, constitution	conscience
Page 377, ligne 14, finalité	finalié
Ligne 17, côté	eôté
Page 379, ligne 19, légalité	légalie
Page 385, ligne 1, comment	comme
Ligne 3, puis-je	puisque
Page 432, lignes 19-20, raison au	raison
Page 434, ligne 11, la concevoir,	concevoir
Page 435, ligne 2, tout	toute
Page 444, ligne 13, mystère	mstère
Page 557, ligne 28, le	de
Page 579, ligne 20, R. PHILOSOPHIQUE	R. DE METAPHYSIQUE
Ligne 26, R. DE METAPHYSIQUE	R. METAPHYSIQUE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

**La psychologie et la métaphysique
des idées-forces
chez Alfred Fouillée**

LA PSYCHOLOGIE ET LA MÉTAPHYSIQUE DES IDÉES-FORCES CHEZ ALFRED FOUILLÉE

T H È S E

*pour le Doctorat ès lettres
présentée à la Faculté des Lettres
de l'UNIVERSITÉ DE PARIS*

PAR

Elisabeth GANNE de BEAUCOUDREY

PARIS

LIBRAIRIE LIPSCHUTZ

4, Place de l'Odéon

1936

La Faculté n'entend donner aucune approbation, ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.



LIVRE I

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME ET L'ŒUVRE

Alfred-Jules-Emile Fouillée naquit le 18 octobre 1838 à La Pouèze (Maine-et-Loire) (1). Son père, Julien Fouillée, d'origine bretonne, dirigeait à La Pouèze l'exploitation d'une carrière d'ardoises; sa mère, Anne Levoy, était d'origine normande. Peut-être dut-il à cette double filiation, d'une part, sa ténacité au travail et aussi une ardeur de conviction, une certaine obstination d'idées qui ne se laisseront pas entamer par la critique; d'autre part, cette subtilité de pensée, ce sens du relatif, du juste milieu qui sont caractéristiques de l'esprit normand.

Fouillée fit ses études secondaires au lycée de Laval. Dans la classe de philosophie (1855-1856), dénommée en ce temps-là « classe de logique », il eut pour professeur de philosophie le proviseur de l'établissement, M. l'abbé Dours, qui, apparemment, n'exerça pas une grande influence sur la formation de sa pensée; et il mérita le prix d'excellence et les prix de dissertation française et de dissertation latine. Ensuite, il prépara la licence ès-lettres et, dès l'âge de

(1) L'enfant fut baptisé dans l'église de La Pouèze, le 21 octobre.

Nous empruntons cette biographie en partie au livre d'Augustin Guyau. *La philosophie et la sociologie de Fouillée* et nous ajoutons quelques renseignements qu'ont bien voulu nous donner d'une part, M. le Proviseur du lycée de Laval, d'autre part, Mme Thévenard, fille de M. Boirac qui a connu intimement la famille Fouillée. Nous tenons à les remercier l'un et l'autre d'avoir bien voulu s'intéresser à notre travail.

dix-neuf ans, entra dans le professorat. Il enseigna d'abord au collège d'Ernée, puis à Louhans, Dôle, Auxerre et Carcassonne. Ayant perdu son père et obligé de subvenir aux besoins de sa mère, il ne pouvait songer à préparer l'Ecole Normale; mais, étant professeur de philosophie au lycée de Carcassonne, il y prépara seul l'agrégation de philosophie que Victor Duruy venait de rétablir. Bien qu'ayant de redoutables concurrents, en particulier Ollé-Laprune, sorti major de l'Ecole Normale, il fut classé le premier au concours de 1864. Il fut nommé alors professeur de philosophie, d'abord à Douai, puis ensuite à Montpellier et à Bordeaux. Il prit part successivement à deux concours ouverts par l'Académie des Sciences morales et politiques, l'un sur la *Théorie des Idées de Platon*, l'autre sur la *Philosophie de Socrate*; il écrivit sur ces deux sujets de longs mémoires, qu'il compléta par la suite pour les publier en volume et il obtint les deux fois le premier prix avec de grands éloges des rapporteurs, M. Charles Levêque et M. Vacherot. A la suite de ces succès, Fouillée fut nommé maître de conférences à l'Ecole Normale et, en 1872, il soutint en Sorbonne, avec une impétueuse éloquence, paraît-il, ses deux thèses : la thèse française, *La Liberté et le Déterminisme*, et la thèse latine, *Hippias Minor sive Socratica contra liberium arbitrium argumenta*. La première, très remarquée et discutée dans le monde de la philosophie, souleva des polémiques, même dans les milieux politiques.

Fouillée ne devait pas occuper longtemps sa chaire de l'Ecole Normale. Au bout de trois ans d'un brillant et fécond enseignement, sa santé très ébranlée l'obligea à une retraite prématurée et qui devait être définitive. De ce fait, il n'exerça plus sur la jeunesse de son temps l'influence que lui avaient déjà valu la finesse de ses exposés, le charme de sa parole, la bonté et l'affabilité de son caractère. Il n'eut que bien peu de jeunes disciples.

Il quitta donc Paris en 1875 pour n'y plus revenir qu'en passant et se retira, d'abord à Pau et à Biarritz, puis à Nice et à Menton. Là il consacra entièrement toute la vigueur d'esprit que lui laissait une santé précaire à l'élaboration de son système des idées-forces en même temps qu'à des études de critique, d'histoire de la philosophie, de

psychologie des peuples, etc... Un Anglais a parlé de l'étendue « comprehensiveness », presque spencérienne, de son activité philosophique (2) et, en effet, le nombre de ses écrits manifeste une étonnante fécondité de pensée. Il faisait la chronique philosophique à la *Revue des Deux-Mondes*, écrivait nombre d'articles pour la *Revue de Métaphysique et de Morale*, la *Revue philosophique*, bien d'autres revues encore, voire même pour des journaux (3). Tous les articles de quelque importance constituaient ensuite la matière de ses ouvrages et il publiait un ou même deux volumes par an.

En 1893, Fouillée fut élu membre de l'*Académie des sciences morales et politiques* et, en 1896, il devint le premier président français de l'*Institut international de sociologie*.

Fouillée vivait entouré de M^{me} Fouillée (4), qu'il avait épousée lorsqu'elle était veuve de M. Guyau, et du fils de celle-ci : Jean-Marie Guyau. Femme de haute intelligence et de grand cœur, M^{me} Fouillée savait lui éviter tous les menus soucis de la vie quotidienne, lui créer une ambiance d'activité sans agitation, de paisible bonheur, de sérénité, en un mot des plus favorables au travail de la pensée. Elle fut toujours son appui en même temps que son admiratrice, trop admiratrice peut-être, car la louange continue n'est pas bonne à l'homme, surtout au penseur. De seize ans seulement plus jeune que Fouillée, Jean-Marie Guyau fut vraiment son fils, fils, sinon par le sang, du moins par l'éducation qu'il lui donna, la constante affection dont il l'entoura, le soin extrême qu'il mit à former son esprit (5).

(2) JAMES SETH : « ...We cannot but marvel at the almost spencerian comprehensiveness of M. Fouillée's philosophical activity. » (*Mind*, 1891, p. 120.)

(3) Pour le détail, voir *Bibliographie*.

(4) Mme FOUILLÉE est l'auteur, sous le pseudonyme de G. BRUNO de livres bien connus des enfants : *Francinet*, *Le Tour de la France par deux enfants*, *Les Enfants de Marcel*.

(5) Beaucoup croient que Guyau était le fils naturel de Fouillée. Une personne qui a intimement connu la famille Fouillée pense pouvoir affirmer le contraire; Guyau serait bien le fils de M. Guyau, premier mari de Mme Fouillée, qui se sépara de celle-ci après l'avoir rendue — dit-on — fort malheureuse.

Très vite, il fit du jeune Guyau le lecteur et même le critique de ses manuscrits. Plus tard, il suivit avec un intérêt passionné, un véritable orgueil de père, l'évolution intellectuelle, la riche production philosophique et même poétique de ce fin penseur que fut Guyau. Quand celui-ci se maria, il continua de vivre chez Fouillée, de sorte que ce fut toujours entre les deux hommes une étroite intimité, un commerce journalier d'idées où l'on ne savait plus lequel donnait, lequel recevait, cela jusqu'à ce que, malgré tous les soins prodigués, Guyau mourut en 1888, alors qu'il n'avait que trente-trois ans. Cette mort laissa au cœur de Fouillée une profonde souffrance, un amer sentiment de la fatalité de la destinée, de l'indifférence de la nature à nos joies ou à nos douleurs. « C'est donc là mourir, me répétais-je en voyant étendu devant moi cet autre moi-même, cet enfant de ma pensée que je chérissais plus peut-être que s'il eût été mon propre fils et j'aurais volontiers dit de la mort ce qu'il en avait dit un jour :

« La mort !... J'en avais faim et soif et je l'aimais ! (6) »

Et, évoquant ses sentiments le jour de l'inhumation de Guyau, Fouillée ajoute : « Le cortège passa le long des bois pour gravir la colline. Le soleil resplendissait. La mer bleue s'étendait à perte de vue sans une ride. Tandis qu'il y avait au fond de nous-mêmes un vide infini laissé par celui qui s'en allait, un abîme que rien ne pourrait plus combler, la nature, elle..., ne sentait aucun vide. Dans nos cœurs brisés, ce contraste faisait sourdre une indignation contenue. Hélas ! après dix-huit siècles de découvertes scientifiques et de méditations philosophiques, c'est sur la nature entière, telle qu'elle se révèle à la science, avec son aveugle fécondité et ses destructions aveugles, que, du plus haut de la pensée, doit aujourd'hui tomber le pardon :

S'il est des malheureux, il n'est pas de bourreaux
Et c'est innocemment que la nature tue.
Je vous absous, soleil, espace, ciel profond,

(6) *Art et Religion*, d'après Guyau, p. 194.

Etoiles qui glissez, palpitant dans la nue !
Ces grands êtres muets ne savent ce qu'ils font (7).

Après la mort de Guyau, Fouillée reporta toute l'affection qu'il lui avait vouée sur son jeune fils, Augustin Guyau, qui n'avait que quatre ans lorsqu'il perdit son père. Plus tard, en écrivant le livre intitulé : *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, Augustin Guyau devait rendre hommage à la mémoire de celui qui avait été pour lui vraiment un grand-père.

Malgré une santé toujours chancelante, Fouillée ne cessa de travailler jusqu'à sa mort. Dans les dernières années de sa vie, de courtes crises cardiaques lui faisaient craindre une fin prématurée et l'excitaient à accélérer son travail pour ne pas laisser une œuvre inachevée. C'est une de ces crises, plus violente que les autres, qui l'emporta, alors qu'il était à Lyon, le 15 juillet 1912. Son corps fut ramené à Menton et inhumé, sans aucune cérémonie religieuse; il repose près de celui de son fils d'adoption : Jean-Marie Guyau. Sur sa tombe est gravée l'inscription que lui-même avait choisie : « L'homme prononce pour son compte le *Fiat idea* qui est le véritable *Fiat Lux*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini. *Morale des Idées-forces* ».

Fouillée laissait tout un ensemble de manuscrits préparés pour constituer deux ouvrages qui devaient être comme l'achèvement de sa philosophie des Idées-forces : *L'Esquisse d'une interprétation du monde* et les *Equivalents philosophiques de la religion*.

M^{me} Fouillée confia ces manuscrits à Boirac, ancien élève et ami de Fouillée, qui les classa et, selon les indications données par l'auteur lui-même, publia tout ce qui méritait de l'être sous le titre : *Esquisse d'une interprétation du monde*. En outre, il avait composé un dernier ouvrage de sociologie : *Humanitaires et Libertaires*, qui fut également publié après sa mort.

(7) *Ibid.*, p. 195. FOUILLÉE cite ici les vers de GUYAU.
Cf. *Vers d'un philosophe*, pp. 65-66.

Au dire de ceux qui l'ont connu, Fouillée était doué d'une vive sensibilité, d'une grande bonté qui attirait naturellement la sympathie. « Les traits dominants de sa nature, nous dit Augustin Guyau, étaient la tendresse et la bonté... L'idée de causer une peine quelconque à quelqu'un lui était intolérable (8). »

Très aimant et très aimé, Fouillée a écrit de belles pages sur l'amour. Il pensait que l'on peut tout pardonner à l'être en qui subsiste une étincelle de cette chose divine : « Que ne pardonne-t-on pas à celui qui est aimant?... Un être incorrigible, aussi bien moralement qu'intellectuellement, mais qui nous aimerait serait encore aimable au moins pour nous... Il n'est point de laideur matérielle, ni même spirituelle que ne transfigure le sourire divin de l'amour (9) ». Et qu'est-ce donc que l'amour? L'amour est, avant tout don de soi-même, de sa volonté personnelle à celle de l'être aimé : « On n'aime que si on donne et on ne donne véritablement que si on donne une chose qui ne vous est pas étrangère, une chose qui vous appartient réellement; on ne donne donc que si on donne quelque chose de soi et, en dernière analyse, que si on se donne soi-même (10) ». Bien plus, l'amour exige le don total et pour l'éternité : « Donner enveloppe en son idée quelque chose d'absolu. L'amour vrai ne peut donc être conçu que sous l'idée de l'éternité... aimer — s'il y a quelque chose de tel au monde — c'est faire effort pour s'affranchir du temps et pour créer un ordre moral supérieur à la vicissitude des choses matérielles (11) ».

Fouillée sut aimer et se donner aux siens d'abord, puis à ses élèves qu'il voulait voir sympathiser avec lui de toute leur intelligence et de tout leur cœur. L'un d'eux, Boirac, qui, élève de Fouillée au Lycée de Bordeaux, avait mérité le prix d'honneur au Concours Général et, ensuite, avait préparé l'agrégation par correspondance avec son

(8) GUYAU : *La Philosophie de Fouillée*, p. XVII.

(9) *Philosophie de Platon*, IV, p. 114.

Cf. *Liberté et déterminisme*, 2^e éd., p. 286.

(10) *Liberté et déterminisme*, 2^e éd. p. 239.

(11) *Ibid.*, p. 290.

ancien maître, nous parle du souvenir « toujours vivant après tant d'années écoulées des plus pures émotions d'enthousiasme et de ravissement (12) » qu'il éprouvées sa jeunesse. C'était, raconte-t-il, « un bien modeste théâtre que cette petite classe du Lycée de Bordeaux où trente jeunes gens, presque des enfants, venaient s'asseoir chaque jour pour écouter ses leçons; et cependant jamais peut-être orateur ne déploya des moyens plus puissants pour subjuguier les intelligences et charmer les âmes... Ce grand front, tout rayonnant de la lumineuse ardeur de la pensée, ce regard si profond et si doux, cette parole si simple, si familière et d'où cependant le sublime jaillissait tout à coup comme un éclair, toute cette physionomie dont nous subissions sans pouvoir l'analyser, l'impression unique, nous emplissait d'une sorte de vénération religieuse (13) ». Pour Boirac, Fouillée resta toujours le *maître* très respecté et très aimé. Mais parmi les contemporains qui, sur le terrain des idées, combattirent le plus vivement Fouillée, beaucoup aussi surent rendre hommage à son caractère : « L'âme était généreuse, nous dit Pilon, l'esprit le fût comme l'âme, la doctrine comme l'esprit (14) ». Et un autre auteur joint à de sévères critiques où il traite Fouillée de « révolutionnaire en morale » cette appréciation de l'homme : « C'est une âme ardente et tendre, passionnée pour le bien de l'humanité, pleine d'espérance pour son avenir, qui, lorsqu'elle arrive en face des conclusions désolantes du positivisme, n'hésite pas à s'élancer, au mépris de ses propres doutes, dans la sphère de l'idéal (15) ».

Nous n'avons pas connu Fouillée ; mais l'étude de son œuvre nous a fait voir en lui un esprit réceptif, une intelligence compréhensive, extrêmement perméable à la pensée d'autrui, accueillante à toute idée qui ne lui apparaissait pas évidemment erronée, à toute doctrine qui ne se montrait pas immédiatement fausse. Sa pensée, vive, tou-

(12) *Esquisse*, Préface, p. V.

(13) *Ibid.*, pp. V-VI.

(14) *Année philosophique*, 1913, p. 198.

(15) FRANCK : *Essais de critique*, p. 332.

jours en éveil, curieuse de tous les problèmes scientifiques ou philosophiques, nourrie par une vaste information, s'assimilait aisément ce qui s'offrait à elle, à tel point qu'on a pu dire : cette pensée « si merveilleusement intelligente et souple est la plus hospitalière et la plus sympathiquement compréhensive qui soit (16) », cet esprit est « le mieux doué sans doute de notre temps (17) ». Hospitalier, cet esprit était en même temps batailleur. Dès que les droits du bon sens ou de la vérité lui paraissaient attaqués, il entraînait en lutte avec l'adversaire et, en un véritable corps à corps d'idées, ne le lâchait pas qu'il ne lui eût porté des coups dont, semblait-il, il ne pût se relever. Mais que ce fut pour la retenir ou pour la rejeter, Fouillée s'arrêtait toujours devant une thèse philosophique qu'il rencontrait en son chemin.

Ce tempérament intellectuel l'amena à subir de multiples influences. Il reçut en son esprit, a-t-on dit encore, « toutes les philosophies du passé, toutes les influences du présent, tous les problèmes enfin (18) ». Avidé de pénétrer tous les systèmes, il ne dédaignait pas d'appeler à son aide le sens philosophique de ceux que lui-même avait formés ; il lui arriva de dire à Boirac : « je ne saisis pas bien, sur ce point, la pensée de M. Bergson ; expliquez-moi comment vous la comprenez » ; et après les éclaircissements donnés par son ancien élève, satisfait : « Maintenant je vois » ajoutait-il. Ainsi il n'ignora presque rien, non seulement du mouvement philosophique, mais aussi du mouvement scientifique de son temps. « Il lui fut donné de tout comprendre et de tout s'assimiler de la pensée contemporaine, de n'en rien ignorer et de n'en rien méconnaître quitte à tout ramener à l'unité de son point de vue et à s'efforcer de tout faire rentrer dans sa propre doctrine (19) ». Tous les matériaux lui étaient bons ; mais il les prenait pour les retailler à sa mesure et en faire une

(16) PARODI : *Problème moral*, p. 144.

(17) *Ibid.*, p. 144.

(18) THAMIN : *Littérature française de PETIT DE JULLEVILLE*, p. 469.

(19) PARODI : *Philosophie en France*, p. 40.

pierre de son édifice. Boirac qui le connaissait bien, nous parle « de cette intelligence merveilleusement active, toujours en mouvement, en évolution et en progrès, s'ouvrant à toutes les idées, non pour les accepter telles quelles, mais pour les repenser et, en quelque sorte, pour les recréer à nouveau, pénétrant au fond de chacune d'elles pour y saisir l'âme de vérité qui s'y cache, d'une largeur, d'une souplesse, d'une fécondité extraordinaires (20) ».

De par son éducation et son milieu familial, Fouillée devait aussi être vivement préoccupé des questions morales et sociales ; il avait le plus grand souci de la justice, le culte de la charité, il était sympathique aux idées démocratiques et philanthropiques, tout en étant très éloigné du socialisme marxiste. « Dans le temps où il vivait, nous dit M. Chaumeix, il découvrait des discordes inquiétantes... il demeurerait très attaché à toutes ces notions de démocratie, de société émancipée, de réglementation d'allure scientifique auxquelles a cru le XIX^e siècle finissant. Mais il avait été habitué aussi aux grandes disciplines des humanités, il avait reçu la culture de l'antiquité... il voyait bien que des idées qui lui étaient chères risquaient d'être affaiblies par les doctrines de son temps (21) ». Aussi s'attachera-t-il à rectifier les idées de ce temps plutôt qu'à les rejeter ou à les approuver en bloc, à discerner ce qu'il y avait de légitime et de bon dans ses aspirations et ses passions plutôt qu'à les condamner sans appel, ou à les exalter sans mesure.

Fouillée aimait son pays ; il le voulait sain, prospère, animé surtout d'amour de l'idéal et de volonté de progrès. « La France, disait-il, est de ces nations qui doivent se souvenir que noblesse oblige (22) ». Il recommandait que, dans l'éducation, on ne perdît pas de vue les intérêts de la nation, que, pour exciter la jeunesse au travail, on fit jouer le ressort du sentiment patriotique : « Parlez-lui de la patrie pour lui inspirer l'ardeur au travail, elle travail-

(20) *Esquisse, Préface*, p. VII.

(21) *Revue des Deux Mondes*, février 1913, p. 862.

(22) *Psychologie du peuple français*, p. IV.

lera (23). » Et il ajoutait : « Les études classiques... doivent être conçues comme des études nationales ayant pour fin le maintien de l'esprit national, de la langue nationale, du goût national, enfin de l'influence nationale (24) ». Aussi, il lui déplaisait qu'on dénigrât la France, surtout que l'on se montrât trop pessimiste en constatant en elle des éléments de faiblesse, des signes de dégénérescence morale et sociale qu'il ne convenait, ni de nier, ni d'exagérer. « On accuse tant les Français dans les nations voisines, nous criions nous-mêmes si haut nos défauts et nos misères qu'il n'est que juste de réagir contre le dédain des uns et le découragement des autres pour rétablir, s'il est possible, l'exacte vérité (25) ». Pourtant Fouillée sentit vivement l'espèce d'inquiétude, de malaise qui s'emparait de tant de Français vers 1900 ; il parle de « l'angoisse indicible » qui pèse sur les esprits à tel point que, devant le présent, ils sentent s'ébranler leur foi en l'avenir (26). Mais il pense aussi que, parmi les idées-forces qui soutiennent un peuple, « se trouve, au premier rang, l'idée même de sa force qui se réalise en prenant conscience de soi (27) », et il veut être, de toute son influence, promoteur d'optimisme.

En 1899, une revue internationale fit une enquête sur la guerre et le militarisme (28). En lisant, parmi beaucoup d'autres, la réponse de Fouillée, on pourrait presque la croire extraite de quelque journal actuel. Fouillée insiste sur les maux qu'engendrent, tant au point de vue moral et social qu'au point de vue politique et économique, la guerre et aussi, bien qu'à un moindre degré, la paix armée. Puis il se demande quelles sont les « solutions » (29). Le premier moyen de diminuer les chances de guerre, c'est de combattre les préjugés guerriers, les sentiments d'animosité, de haine, d'hostilité chronique entre les nations. Le

(23) *L'enseignement*, p. 469.

(24) *Ibid.*, p. 171.

(25) *La France*, p. 11.

(26) *Ibid.*, p. III.

(27) *Ibid.*, p. II.

(28) Cf. *Humanité nouvelle*, 1899.

(29) Cf. *Ibid.*, pp. 53-54.

second moyen, c'est d'avoir de plus en plus recours à l'arbitrage pour résoudre les conflits internationaux ; et ici, Fouillée ne prétend pas que le remède soit aisé à administrer, il pense seulement que les traités d'arbitrage pourront empêcher beaucoup de guerres et « ne laisser subsister que les grandes causes de conflit entre les voisins immédiats (30) ». Enfin le dernier moyen, c'est « l'entente actuelle et effective entre tous les gouvernements sur le plus grand nombre de points possibles par des congrès et conférences en vue de la paix, du désarmement partiel (31) » etc. Il y a là pour les peuples un devoir à remplir, mais se hâte d'ajouter Fouillée, de « tout cela, il ne suit nullement que nous devions, nous Français, désarmer devant ceux qui sont plus forts et plus nombreux que nous et à qui nous fournirions ainsi la tentation de nous écraser s'ils s'en voyaient le pouvoir (32) ». La douleur de constater combien cette conclusion était juste fut épargnée à l'auteur qui mourut avant la grande guerre.

Fouillée n'adhéra à aucune religion positive, ne fit partie d'aucune église, mais on peut dire qu'il était « ivre d'idéal comme on a dit de Spinoza qu'il était ivre de Dieu (33) ». L'idéal, c'est le bien universel et Fouillée avait la religion du Bien. Il trouva chez Socrate et Platon cette idée que tous les biens ne doivent faire qu'un dans le bien suprême et que ce bien suprême doit être, non pas seulement un idéal, mais la première de toutes les réalités ; et cette idée correspondait trop à ses propres aspirations pour ne pas le séduire dès l'abord. « La foi indomptable de Socrate à la toute puissance du bien, dira-t-il, voilà ce qui est impérissable dans sa doctrine et ce dont on devra s'inspirer toujours (34) ». Mais, d'autre part, la vue du mal, du

(30) *Ibid.*, p. 56.

(31) *Ibid.*, p. 57.

(32) *Ibid.*, p. 57.

Dans la statistique qui fut faite sur les réponses à l'enquête, FOUILLÉE est classé parmi ceux qui disent : la guerre n'est nécessaire ni par le progrès, ni par les conditions historiques. Elle est légitime pour la défense.

(33) FRANCK : *Essais de critique*, p. 346.

(34) *La philosophie de Socrate* II, p. 562.

vice et de la douleur fut pour lui une raison de douter de plus en plus de l'existence d'un Dieu transcendant, parfois même de la nier. Quant aux dogmes des religions positives, du christianisme en particulier, il y voyait des substituts de la philosophie à la portée des imaginations populaires. Il définit la religion positive « une foi métaphysique, morale et sociale, non philosophique et non scientifique, à forme mythique, dogmatique et rituelle qui, quoique individuelle en son acte intérieur, relie une société et en fait un organisme spirituel (35) ». Elle est « la philosophie des âmes simples qui n'ont pas atteint à la morale absolument *pure* et *immanente*, qui ont encore besoin de soutiens extérieurs et transcendants (36) ». Et il reproche aux religions de proposer à la croyance de leurs fidèles des doctrines antiscientifiques, voire contradictoires, des restes de mythes anciens ou encore d'enfantines naïvetés dont, à son sens, il importait d'affranchir peu à peu les esprits. « Si, longtemps encore, les âmes naïves continuent d'ajouter à la philosophie quelque mythologie, que la *Vérité* leur pardonne en attendant qu'ils la connaissent mieux; mais n'érigeons pas les erreurs des esprits simples en nécessités permanentes de la morale, encore moins en dogmes révélateurs de l'éternel mystère (37) ». Parfois même, il lui arrive de railler des doctrines religieuses en les défigurant, ou tout au moins sans les bien comprendre.

Soucieux toutefois de rester modéré dans ses appréciations, sans haine dans ses sentiments envers ceux dont il ne partage pas les croyances, il reproche à Michelet de n'être pas juste envers le catholicisme (38). Mais en même temps, à la suite de ce dernier, il s'en prend aux abus de la casuistique, à la malfaisance de la direction spirituelle; il ne se dispense pas d'une petite attaque contre les jésuites, « grands politiciens » et « subtils psychologues » de la religion (39), et il juge utile de nous mettre en garde contre

(35) *Esquisse*, p. XV.

(36) Fragment cité par A. GUYAU : *La Philosophie de Fouillée*, p. 201.

(37) *Ibid.*, p. 203.

(38) Cf. *Revue philosophique*, 1899, I, p. 261.

(39) Cf. *Ibid.*, p. 269.

leurs entreprises et celles des congrégations en général : « Certes il ne faut pas de nos jours attribuer à la société de Jésus une influence exagérée et un caractère pernicieux qui ne lui est plus aussi particulier qu'autrefois, mais il faut pourtant se garder de croire que cette puissante compagnie ait cessé d'agir... (40) ». Bien plus, « Michelet n'avait pas entièrement tort de dire : le mot de liberté n'a pas le même sens pour les congrégations et pour le catholicisme même que pour la société laïque (41) » ; et, en ce qui concerne les congrégations, l'Etat accomplit « son devoir en se défendant contre une organisation aussi exceptionnelle, aussi négatrice de ses propres fondements et de ses propres droits (42) ».

Comme Guyau, Fouillée croyait à « l'irrégion de l'avenir ». A une enquête de *Mercure de France* où l'on posait cette question : *Assistons-nous à une évolution ou à une dissolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux ?* il répondait : « Nous assistons à une *dissolution* extrêmement lente et discontinue des religions *positives*... Mais, en même temps que cette dissolution, nous voyons se produire une évolution de *l'idée religieuse* elle-même. Cette évolution (combien lente, avec combien de détours et de retours) s'opère dans le sens de la philosophie et de la morale; l'idée religieuse, en s'épurant, devient idée philosophique, conception de l'infini et du parfait, de la vie idéale et de l'idéale destinée. Le sentiment religieux devient sentiment philosophique des bornes de la science, sentiment moral du progrès indéfini qui reste à accomplir vers la parfaite moralité et vers la parfaite félicité (43) ». L'idéal, ce serait que la religion devint pure philosophie et pure morale. Mais ce prétendu idéal sera-t-il jamais atteint ? Fouillée en doute : « La philosophie est un effort pour passer de ce sommeil où l'on rêve et qui est la religion à la veille où l'on pense. Mais, à vrai dire, nous ne secouons jamais complètement notre sommeil, pas même

(40) *Ibid.*, p. 269.

(41) *Ibid.*, p. 271.

(42) *Ibid.*, p. 270.

(43) *Mercure de France*, 1907, t. LXVI, pp. 582-583.

les savants dont quelques-uns rêvent parfois qu'ils sont tout à fait éveillés et qu'ils voient les choses telles qu'elles sont (44) ». Quoi qu'il en soit, il faut aider, dans un esprit de large tolérance, à cette évolution des religions vers la philosophie pure que Fouillée, avec une bien courte compréhension de la conscience religieuse, croit susceptible de satisfaire toutes les âmes. D'ailleurs, malgré le culte qu'il voue à la science positive, il insiste sur ce qu'elle ne suffira jamais à l'esprit humain et il reproche à Brunetière de placer l'une en face de l'autre, la religion et la science, paraissant oublier la philosophie (45)). Pour lui, il rêve de rationaliser, de laïciser en quelque sorte tout ce qui, dans les religions, se montre juste et fécond (46); autrement dit, tout ce qui, en elles, enferme quelque valeur philosophique. « Je vous défie, écrivait-il dans une lettre, d'exprimer, sous couleur de religion, une idée ou un sentiment qui ait une valeur quelconque sans que je vous prouve que cette valeur est valable aussi, dans la même mesure, pour le philosophe et qui, plus est, que cette valeur comme telle est *uniquement* et *exclusivement* philosophique, indépendante des métaphores et mythes par lesquels vous voulez la déguiser (47) ». Il voulait qu'on fit dans l'enseignement une plus large place à la philosophie afin qu'elle put remplir le vide que laissent dans les cœurs l'absence ou la disparition des croyances religieuses et, peu à peu, se substituer à celles-ci pour la direction des intelligences et des volontés. « C'est un intérêt vital pour le ^{xx}^e siècle que de donner une âme philosophique à l'enseignement puisqu'il perd de plus en plus son âme religieuse. Déchristianiser sans humaniser, ni moraliser, ce serait se préparer à toutes

(44) *Ibid.*, p. 583. FOUILLÉE ajoute : « Nul geste, si magnifique soit-il, ne doit éteindre aucune des lumières de la conscience; il faut seulement, par la clarté de la pensée libre les dégager de leurs ombres. » (*Ibid.*, p. 584.)

(45) *Revue philosophique*, 1896, I, p. 4.
Cf. *Esquisse*, p. XV.

(46) « On a eu raison de dire qu'après avoir laïcisé tant de choses, il faudrait laïciser la religion même. » (*La France*, p. 67.)

(47) Fragment cité par A. GUYAU : *La Philosophie de Fouillée*, p. 202.

les convulsions sociales et politiques (48) ». Mais la philosophie n'est-elle pas le « temple universel ? (49) » ou plutôt elle n'est pas un temple, « elle brise les voûtes de toutes les églises pour faire briller au-dessus le grand ciel (50) ». Au reste, il « n'y a aucune outrecuidance, il y a simplement constatation d'une loi historique à remarquer que la philosophie et la science deviennent de plus en plus, par la forces des choses, les guides de l'éducation nationale, les directrices de la conscience nationale, on aura beau dire et beau faire, c'est une loi à laquelle personne ne pourra rien changer : on ne remonte pas le courant de l'*histoire* (51) ».

A la fin de sa vie, Fouillée fut davantage préoccupé des idées religieuses, il en fit l'objet de ses réflexions et il projetait d'opérer une synthèse entre des choses, qu'à son sens, on opposait indûment : la Religion, la Philosophie et la Science, et d'établir l'unité fondamentale de ces trois termes (52). Il ne s'essaya pas — comme Auguste Comte ou comme Renouvier — à remplacer les religions existantes par une religion nouvelle jugée plus satisfaisante pour la conscience moderne ; mais il se proposait de publier un ouvrage sur les *Equivalents philosophiques de la Religion*, en entendant par *équivalents* « les vrais fondements de ce que la religion même contient d'acceptable pour l'intelligence (53) ». Pour lui, la philosophie était susceptible de satisfaire — autant qu'ils peuvent être satisfaits — les besoins de l'âme humaine, les curiosités de l'esprit sur sa destinée et il n'y avait rien à chercher au delà.

Tant d'aspirations complexes, de points de vue divers

(48) *La France*, p. 406.

(49) *Conception de l'enseignement*, p. 155.

(50) *Ibid.*, p. 155.

(51) *Ibid.*, pp. 74-75.

(52) Cf. *Esquisse*, p. XIV.

(53) *Ibid.*, p. XIV. FOUILLÉE a laissé beaucoup de notes manuscrites relatives à cet ouvrage. Celles qui constituaient des fragments suffisamment cohérents ont été publiées par BOIRAC à la fin de l'« *Esquisse d'une interprétation du Monde* ».

étaient difficiles à coordonner si l'on ne rejetait beaucoup d'entre eux. Mais Fouillée — tout au moins pendant la période de constitution de sa philosophie — accueillit beaucoup plus qu'il ne rejeta. Il pensait qu'il ne faut rien laisser perdre des richesses spirituelles acquises par la réflexion des siècles, rien méconnaître non plus des exigences de la pensée scientifique, ni des besoins de la société contemporaine. Comment alors, avec tant de matériaux hétérogènes, bâtir une construction qui tienne debout, qui ne présente pas de fissures, qui soit, en même temps que solide, harmonieuse aux regards? « Dans le déluge des théories contradictoires, des morales opposées, des politiques adverses, l'art logique d'Alfred Fouillée a tenté de construire l'arche où pourraient se retrouver, dans un assemblage harmonieux, les idées qu'il a jugées dignes de survivre (54) ». Il chercha donc à rapprocher, au lieu de les opposer, les points de vue divers, les doctrines antagonistes; il fit de la conciliation sa méthode propre.

Mais comment concilier? Comment surtout garder tout à la fois la métaphysique basée d'ordinaire sur des idées *a priori* et les résultats de la science expérimentale que beaucoup opposaient aux vues métaphysiques, particulièrement à la métaphysique idéaliste? Fouillée chercha un terrain d'entente, il crut qu'il fallait : 1° Trouver une méthode et une doctrine qui permettent de concilier le naturalisme scientifique avec l'idéalisme scientifique ; 2° Faire rentrer le plus possible la métaphysique même dans la philosophie positive par le moyen terme des *idées* (55) ». Les idées et les idées conçues comme des *forces* productrices de réalités seront donc les traits d'union entre les doctrines qui s'affrontent, les moyens-termes susceptibles de les concilier en gardant de chacune ce qu'elle enferme de vérité positive.

Toutefois, la notion d'idée-force ne fut pas d'abord, dans l'esprit de Fouillée, une thèse générale à laquelle devaient se rattacher tous les problèmes psychologiques et même philosophiques; elle naquit chez lui de réflexions

(54) *Revue des Deux Mondes*, février 1913, p. 863.

(55) *Revue philosophique*, 1879, II, p. 6.

sur un problème particulier : celui de la liberté morale. La conception fondamentale des idées-forces, nous a-t-il raconté, naquit de très bonne heure dans mon esprit ; je n'avais guère à ce moment que vingt et quelques années, j'entretenais avec P. Foncin une correspondance philosophique et littéraire où se montrait des deux côtés tout l'enthousiasme de la jeunesse. Mon ami me posa un jour ce problème à propos d'un sujet de dissertation donné par Caro à ses élèves : Par quelle inconséquence le fataliste Spinoza put-il être en même temps un moraliste austère, comme le furent aussi les stoïciens et comme le furent plus tard les partisans de la prédestination ? Je répondis que je ne voyais pas là l'inconséquence que M. Caro croyait apercevoir et j'exposai longuement les moyens de concilier le nécessitarisme avec la vraie liberté morale ; je formulai le rôle que l'idée même de la liberté et aussi l'idée de la moralité idéale pourraient jouer dans le déterminisme même, selon les lois de l'expérience, par la force efficace et déterminante appartenant aux idées réalisant leur objet ainsi qu'aux sentiments qui leur sont sous-jacents ; je montrai que la négation du libre-arbitre vulgaire et la persuasion que nul n'est méchant volontairement pouvaient aboutir à une morale fondée sur la force efficace des plus hautes idées, notamment l'idée même de liberté qui se réalise d'une manière progressive en se concevant (56).

Il s'est passé, semble-t-il, dans l'esprit de Fouillée, quelque chose d'analogue à ce qui se passa dans celui de Kant. Comme celui-ci, Fouillée voulut sauvegarder à la fois les principes de la science et ceux de la morale. Il nous dit lui-même que, dès le début de sa carrière, il entreprit de contribuer à ce qui lui apparaissait « le principal besoin de l'époque : la conciliation de la science avec la morale (57) ». Mais, soucieux qu'il était de ne pas recourir à des hypothèses métaphysiques *a priori*, de rester sur le terrain de la conscience et de l'expérience, il ne pouvait se satisfaire de la thèse kantienne ; il lui fallait chercher d'un autre côté la solution de l'antinomie déter-

(56) Cf. *Revue philosophique*, 1904, II, p. 73.

(57) *Histoire*, p. 528.

minisme et libre-arbitre. Il la trouva dans l'idée de liberté se réalisant elle-même, et ce fut le sujet de sa thèse de doctorat : *La Liberté et le Déterminisme*.

Ensuite, il précisa et développa la notion d'idée-force (58). Il l'appliqua d'abord, dans des ouvrages de sociologie, à la question du droit, puis à celle de la nature de la société où il voit un organisme d'idées-forces se réalisant elles-mêmes. Puis il en fit le principe de l'évolution et du progrès des consciences, il expliqua par cette notion tous les processus psychologiques. Enfin, il la posa comme source et fondement de la morale. Ce fut la tâche de toute sa vie de constituer une philosophie, une psychologie, une sociologie, une morale des idées-forces, l'idée-force étant toujours chargée de concilier les points de vue en apparence antinomiques, d'être le lieu de rencontre où devaient s'unir les vérités partielles contenues dans les doctrines adverses.

Toutefois, à la fin de sa vie, il laissa souvent de côté le point de vue conciliateur pour se placer au point de vue critique et s'opposer vivement aux plus marquants parmi ses contemporains. Le dernier livre qu'il publia est consacré à la critique de philosophies proches de la sienne par plus d'un côté. Il s'est attaqué au pragmatisme dont il était pourtant un initiateur, à la philosophie bergsonienne, aux théories contemporaines, celles de Poincaré, Duhem, M. Le Roy sur la valeur de la science, théories qui auraient pu se réclamer en certains points de sa conception des idées. Pourquoi cette hostilité ? se demande M. Janet ; et il répond : « Peut-être parce qu'il est difficile à l'esprit humain de comprendre que l'on soit continué et dépassé par d'autres, même dans la direction que l'on a indiquée, parce qu'il est difficile de se résigner au véritable rôle de l'homme qui ne doit être partout qu'un simple chaînon, un intermédiaire. Peut-être aussi parce que, dans l'esprit de Fouillée, la tendance dominante reste toujours... la foi philosophique, la foi dans la dialectique de Platon, d'Aris-

(58) C'est dans un article publié par la *Revue philosophique*, en 1879, que FOUILLÉE emploie pour la première fois le terme *idée force*.

tote, de Descartes. C'est elle qui lui fait repousser, avec une inquiétude peut-être exagérée, toute doctrine qui semble lui porter atteinte (59) ». Fouillée était dépassé par ce qu'il appelle *les nouvelles écoles antiintellectualistes*. Tout le rationalisme qu'il avait voulu garder à côté de son volontarisme, unir à sa conception du caractère actif et finaliste des états de conscience, était mis de côté. D'où une vive réaction de sa part contre ceux dont le tort était de rejeter des points de vue qu'il importait au contraire de synthétiser avec le point de vue volontariste, de considérer comme divergents des chemins qui se découvraient en réalité convergents, en un mot, d'aller trop loin et trop exclusivement dans la voie que lui-même avait frayée. Attentif à ne rien laisser se perdre de ce qu'il trouvait de solide dans la tradition philosophique, recherchant les positions moyennes, celles où l'on n'est pas exposé à se laisser entraîner trop vite et trop loin sur une pente d'où l'on n'apercevrait plus l'autre versant, convaincu d'ailleurs que la vérité se trouve en un point culminant et dominateur où tous les chemins de la pensée doivent enfin aboutir quels qu'aient été leurs circuits, il ne pouvait accepter des doctrines qu'il jugeait exclusives, outrancières, trop peu soucieuses de l'apport philosophique du passé, trop méprisantes pour la raison humaine, cette raison qu'il plaçait très haut et qu'il ne souffrait pas que l'on dénigrât.

Le système des idées-forces, Fouillée l'a exposé, expliqué, défendu avec le grand talent dont il était doué et auquel ont rendu hommage nombre de ses contemporains.

Le principal trait de ce talent, c'est l'abondance : « Les idées naissent sous sa plume avec une fécondité surprenante » (60). Questions et réponses qui se choquent et s'entre-choquent, comparaisons, exemples, images, citations tenues en réserve par une vaste érudition, tout cela se presse et s'ordonne en des phrases généralement limpides, souples, souvent agrémentées par quelque saillie d'esprit, par une verve sans méchanceté, mais non sans

(59) PIERRE JANET : *Bulletin de l'Académie des sciences morales*, 1916, II, p. 415.

(60) PAUL JANET : *Philosophie française*, p. 94.

ironie. Plein, coloré, alerte et pressant dans l'exposition et la discussion, le style se fait naturellement éloquent quand la pensée s'élève aux plus hauts sujets de la métaphysique et il prend alors une forme un peu trop oratoire peut-être pour un style de philosophe. C'est, a-t-on dit, un brillant écrivain qui n'est point hostile à l'éloquence et « exprime, souvent avec chaleur ou avec grâce, les idées qui semblent le moins se prêter aux élans de l'imagination et du cœur (61) ».

Tant de qualités ne vont pas sans quelques inconvénients. Souvent, Fouillée se laisse aller à suivre le cours de sa pensée là où il l'emporte plutôt qu'à le diriger vers un but bien limité, à le laisser s'étaler en largeur plutôt qu'à l'endiguer dans des bornes précises. « Il craignait sans cesse de ne pas voir assez de choses à la fois, de laisser échapper un des aspects de la vérité (62). » Et il y a chez lui « une tendance à noyer toutes les idées les unes dans les autres (63) ». Au lieu de les condenser et de les circonscrire, il les diffuse dans une multiplicité d'explications, une variété d'expressions qui les répètent sous des formes différentes, il les prolonge dans des digressions qui en masquent l'essentiel. Il s'est trop laissé aller, semble-t-il, à son extrême facilité. Au dire de quelqu'un qui l'a connu, cet infatigable travailleur notait immédiatement les idées qui jaillissaient de son esprit toujours en éveil et les tenait en réserve pour les insérer dans quelque œuvre future. Difficilement, il se résignait à tailler, à supprimer dans cette abondante floraison intellectuelle et, plutôt que d'éliminer ce qui était de valeur secondaire, il préférait tout communiquer à la pensée de ses contemporains. Aussi, il ajoutait souvent, rarement il effaçait. De là des longueurs et parfois des redites.

Le lecteur est séduit par tant d'aperçus qui se présentent à sa propre pensée, tant de connaissances qui lui sont offertes ou rappelées, une si riche matière, en un mot, pour ses réflexions. Un critique, qui ne partageait pas sur

(61) FRANK : *Essais de critique*, p. 332.

(62) A. GUYAU : *La Philosophie de Fouillée*, p. XVII.

(63) PAUL JANET : *Philosophie française*, p. 94.

des points essentiels les idées de Fouillée, écrivait : « Malgré qu'elle ne me persuade jamais, la dialectique de M. Fouillée m'attire toujours; je crois bien l'aimer pour l'éblouissement qu'elle me cause et pour l'occasion qu'elle fournit à mes convictions philosophiques déjà vieillissantes de se rajeunir ou de se raffermir, de se consolider tout en évitant de se solidifier (64) ». Parfois aussi, il arrive que le lecteur a l'impression d'être pris pour un esprit lent ou peut-être têtue qui a besoin qu'on le harcèle, qu'on lui répète le même argument, qu'on le presse de s'y rendre. Il est fatigué ou il a envie de se mettre sur la défensive; il n'est pas convaincu. Il se demande si tant d'abondance dans la dialectique et de brillant dans le revêtement de la pensée ne masquent pas quelque défaut de solidité dans la construction, de précision dans l'ajustement de ses parties, quelque fissure enfin dans l'édifice. Comme le remarque M. Thamin, « Fouillée a un talent prestigieux; on pourrait même dire de lui qu'il a trop de talent pour un philosophe, il en vient à mettre le lecteur en défiance (65) ».

Fouillée est particulièrement à l'aise dans l'art de la controverse. C'est « un lutteur habile et ingénieux entre tous, le plus polémiste de nos philosophes, le plus philosophe de nos polémistes (66) ».

« Il excelle à trouver le point vulnérable d'un système. C'est là sa qualité maîtresse. Sa grande joie est surtout de renvoyer dos à dos deux théories qui prétendaient se supplanter l'une l'autre (67). » Quand il critique, les arguments se pressent, s'accumulent sous sa plume. Il fait l'effet d'un lutteur qui ne laisse pas de répit à l'adversaire qu'il ne l'ait abattu sous ses coups ou d'un démolisseur qui, s'attaquant à une construction, ne s'arrête pas jusqu'à ce que l'édifice — et jusqu'aux assises — se soit écroulé. A propos d'un de ses ouvrages de critique (68), Jules Lachelier lui écrivait :

(64) DAURIAC : *Revue philosophique*, 1897, I, p. 182.

(65) THAMIN : *Littérature française par PETIT DE JULLEVILLE*, VIII, p. 470.

(66) WEBER : *Mercure de France*, 1896, XIX, p. 167.

(67) S. ROURE : *Etudes*, 1896, p. 819.

(68) *La critique des systèmes de morale contemporains*.

« Quoiqu'il s'agisse avant tout entre nous du vrai et du faux, vous me permettrez bien de vous dire combien je suis toujours charmé et ébloui de l'abondance, de la subtilité et de l'éclat de votre dialectique (69) ». Paul Janet disait : « Jamais destruction ne fut plus magistrale; vous avez accumulé les ruines (70) ». Et Taine, de son côté, exprimait à l'auteur la même idée : « Je viens d'achever la *Critique des systèmes de morale contemporains*. Vous êtes un terrible dialecticien, d'autant plus que vous ajoutez, à l'art de raisonner, l'élan, le trait, les images (71) ». D'autres pensaient que, dans l'ardeur de la controverse, Fouillée se laissait aller à un manque d'impartialité, poursuivant les thèses qu'il voulait abattre avec une sorte d'acharnement intellectuel. Enfin, d'aucuns ont trouvé que l'art du constructeur ne répondait pas à la force et à l'habileté du destructeur (72).

Nous nous proposons d'examiner la construction des idées-forces, ses bases, ses éléments, ses différents aspects, de montrer comment elle constitue le support et le centre de tout l'édifice de la psychologie et de la métaphysique. Mais nous laisserons de côté, dans ce volume, la morale et la sociologie des idées-forces dont l'étude, complétant celle-ci, mérite d'occuper un travail d'une égale longueur.

(69) Cf. A. GUYAU : *La philosophie de Fouillée*, p. 115.

(70) *Ibid.*, p. 115.

(71) *Ibid.*, p. 115.

(72) Le démolisseur sans pitié, a-t-on dit, est loin d'avoir le coup d'œil juste et la main assurée pour bâtir. (ROURE : *Etudes*, 1896, p. 819.)

CHAPITRE II

LES INFLUENCES

La première, et sans doute la plus profonde influence philosophique subie par Fouillée fut celle de Platon. Il avait vingt-neuf ans lorsqu'il écrivit sur la philosophie de Platon un long mémoire qui lui avait demandé une étude attentive des dialogues et cette étude laissa une profonde empreinte en son esprit. « Platon, dit-il, fut notre premier maître et même notre seul maître. Il exerça sur nous cette sorte d'attraction qu'il compare lui-même à « la vertu de l'aimant se communiquant d'anneau en anneau et formant comme une chaîne d'inspirations (1) ». Quoi d'étonnant à ce que Fouillée ait été séduit par Platon à l'âge où il n'avait pas encore de doctrine personnelle, où son cœur aimant, son esprit, largement ouvert à tout spiritualisme, capable de s'assimiler toute idée qui lui offrait à la fois de la logique et de la beauté devaient s'enthousiasmer naturellement de cette doctrine où il trouvait l'écho de ses sentiments et de ses préoccupations morales, la satisfaction de ses aspirations intellectuelles.

Toutefois, le platonisme enferme toute une mythologie et même, abstraction faite de ses mythes proprement dits, toute une part de métaphysique *a priori* sans base expérimentale que ne peut accepter la pensée moderne. Il ne saurait donc être question de rester platonicien à la lettre. Mais ceci n'empêche pas qu'on trouve dans le platonisme d'éternels éléments de vérité, des données assimilables pour la pensée la plus scientifiquement philosophique : Nous croyons, écrit Fouillée, « qu'il y aura toujours, pour

(1) *Philosophie de Platon*, IV, p. V.

la philosophie, de l'utilité à dire comme Ramus: Moi aussi... je veux platoniser. Il y a une sorte de platonisme éternel qu'il importe au philosophe de comprendre, une Idée du platonisme que tout homme qui pense peut retrouver au fond de sa pensée même; c'est cette Idée que nous avons essayé de dégager de ses nuages. Il ne peut être que salutaire à l'esprit positif de notre époque de quitter quelques instants le domaine des faits pour s'élever avec Platon vers les cimes, c'est-à-dire vers les Idées (2)». Aussi Fouillée s'est-il efforcé de montrer ce que pourrait être le platonisme chez un philosophe contemporain, de reconstruire, en tenant compte de l'apport des grandes doctrines spiritualistes et des critiques d'Aristote et de Kant, un spiritualisme platonicien corrigé et élargi (3). Ce ne peut être là, dit-il, une tâche inutile, même si une telle doctrine doit « rester simplement une des deux ou trois hypothèses, également possibles, mais également invérifiables, sur les mystères de l'existence et de la pensée (4) ».

L'universelle intelligibilité du monde et le réalisme fondamental des idées, l'animation universelle et la présence en toutes choses d'un élément de pensée, la tendance de tout être vers le bien, en un mot la recherche de l'unité foncière du réel, voilà autant de thèses, qu'en ce qui concerne sa propre philosophie, Fouillée emprunte au platonisme, ou plutôt qu'il fait sortir du platonisme en le rectifiant et le complétant selon sa méthode de synthèse conciliatrice, méthode qui est elle-même conforme à l'esprit platonicien.

« La vie universelle, expliquée par l'universelle intelligibilité qui s'explique elle-même par l'universelle tendance au bien, voilà en résumé le platonisme (5) », écrit Fouillée. Or, l'universelle intelligibilité, n'est-ce pas le postulat de toute science et, par là, le platonisme n'est-il pas susceptible de devenir une philosophie de la science ou

(2) *Ibid.*, IV, p. VI.

(3) C'est l'objet du tome IV de *La Philosophie de Platon* qui porte comme sous-titre : *Essais de philosophie platonicienne*.

(4) *Ibid.*, IV, p. VII.

(5) *Ibid.*, IV, p. 283.

tout au moins de satisfaire l'esprit le plus authentiquement scientifique. La science n'a-t-elle pas pour but d'expliquer, et, pour expliquer, ne faut-il pas d'abord admettre que les choses ont une raison, qu'elles sont intelligibles : « La foi scientifique plus ou moins consciente d'elle-même... est la foi à la raison des choses et à l'universelle intelligibilité. Le savant croit que tout ce qui se produit est réductible, sinon pour nous, du moins en soi, aux lois essentielles de la pensée (6) ». Et ce « principe de la raison des choses qui survit à tous les systèmes..., qui subsiste malgré notre impuissance à expliquer les plus difficiles problèmes et qui constitue comme une science innée que ne peuvent détruire toutes nos ignorances, qu'est-ce autre chose que le principe le plus général du platonisme? Dire que toute chose particulière a une raison intelligible, que le réel soutient un rapport avec la pensée, c'est dire, au sens le plus large des termes, que chaque chose a une *Idée* (7) ». Et, ajoute Fouillée, sous ce rapport, « nous sommes tous à notre époque, malgré nos dissidences, platoniciens en esprit et en vérité (8) ». Le platonisme fonde la vraie valeur objective de la science, il réfute d'avance le conceptualisme, l'idéalisme subjectif des Kantien. En effet, on peut entendre en deux sens le principe d'universelle intelligibilité : Au sens scientifique, il signifie que les phénomènes, objets de la science, sont explicables, autrement dit qu'ils sont liés par des rapports constants, il n'est autre que le principe du déterminisme. Au sens métaphysique, il consiste à admettre que « le fond même des choses soutient un certain rapport nécessaire avec l'intelligence, rapport qui fait qu'il est intelligible en soi comme pour nous (9) ». Or c'est là le vrai principe platonicien. Pour Platon, toute pensée a nécessairement un objet et un objet réel, mais cet objet, c'est encore de la pensée, c'est une certaine unité dans la pluralité qui rend les choses pensables, c'est en un

(6) *Ibid.*, IV, p. 2.

(7) *Ibid.*, IV, p. 3.

(8) *Ibid.*, IV, p. 3.

(9) *Ibid.*, IV, p. XVIII.

mot *l'Idée* toujours une et identique à elle-même en toutes choses. Ainsi : « Tout ce qui est a une Idée qui le rend *intelligible*, tout a un rapport avec l'intelligence (10) ». Le sensible lui-même « a pour fond quelque chose d'intelligible et de vrai... il y a une Idée du sensible (11) ». De là, la possibilité d'une science véritablement explicative.

Dans son interprétation du platonisme, Fouillée n'est pas de ceux qui restreignent la théorie des Idées en croyant que Platon l'aurait, à la fin de sa vie, abandonnée en partie. Il soutient que Platon admit toujours des Idées, non seulement pour les notions universelles telles que celles du bien, du beau, du juste, non seulement pour les genres et les espèces de la nature, mais encore pour les choses artificielles, les œuvres de l'homme. Sans doute, il y avait désaccord entre les platoniciens sur l'application des Idées aux œuvres de l'art humain, sans doute Platon lui-même semble hésiter, dans le Parménide, à admettre le lit en soi, la table en soi, encore plus des Idées de choses viles comme la fange ou l'ordure, mais ce « qui est certain, c'est qu'il penchait pour l'affirmative, seule conséquence logique de sa doctrine et que, s'il a parfois reculé, c'est une simple concession qu'il a faite à ses adversaires pour se mettre à leur portée (12) ». Pour Platon, le domaine des Idées est universel ; « *Tout a son Idée*, c'est le vrai principe platonicien (13) » ; en d'autres termes, « tout ce qui a une essence propre, tout ce que la pensée distingue et détermine par des caractères particuliers a sa racine intelligible dans une Idée correspondante (14) ».

(10) *Ibid.*, IV, p. XXII.

(11) *Ibid.*, IV, p. 105.

(12) *Ibid.*, I, p. 109. Cf., pp. 101 à 108.

(13) *Ibid.*, I, p. 97.

(14) *Ibid.*, I, pp. 98-99. M. ROBIN n'est pas, sur cette question, aussi affirmatif que FOUILLÉE. Il écrit qu'il lui semble « passablement chimérique d'espérer qu'on puisse arriver à résoudre d'une façon définitive ce problème historique ». (*Théorie platonicienne des idées et des nombres*, p. 174 en note.) Pourtant l'interprétation d'Aristote niant que Platon ait admis des Idées des produits de l'art ne lui paraît pas indiscutable. Il est possible que Platon ait admis des Idées de choses artificielles en un certain sens tout en

D'autre part, Fouillée n'interprète pas la théorie des Idées comme l'ont fait certains critiques, en particulier Lutoslawski. Pour celui-ci, l'Idée de Platon — tout au moins telle qu'il la concevait dans ses derniers dialogues — n'aurait pas d'existence transcendante, elle n'aurait qu'une existence abstraite, elle serait une notion dans nos esprits (15). Pour Fouillée, au contraire, l'Idée de Platon n'est pas une conception logique ; elle est séparée de l'esprit et des choses, c'est « le *noumène* transcendant (16) », et « la notion générale, loin d'être l'Idée, la suppose au contraire (17) ». Platon ne soutient-il pas que la science est dans la contemplation des Idées.

les niant en un autre sens et alors, « s'il nous arrive de rencontrer chez Platon des exemples précis d'Idées de choses artificielles, nous serons préparés à ne pas trouver cette affirmation inconciliable, de quelque façon que doive se faire au reste cette conciliation, avec les témoignages contraires d'Aristote ». (*Ibid.*, p. 181.)

FOUILLÉE s'appuie sur des textes de la *République* (591 a) du *Cratyle* (389 b) et sur un passage de la *Lettre VII* (342 d) où Platon attribue une Idée à un corps quelconque, fabriqué ou naturel, au feu, à l'eau, etc.

L'authenticité de la *Lettre VII*, longtemps discutée, semble très probable (cf. SOUILHÉ, notice aux *Lettres-Belles-Lettres XIII*).

(15) LUTOSLAWSKI *Plato's Logic*, p. 447.

« L'existence séparée d'idées hors d'un esprit est une poétique absurdité qui ne pouvait subsister qu'un certain temps dans l'imagination d'un penseur comme Platon et qui n'a jamais été expressément affirmée, par lui, en termes clairs...

Les idées ne peuvent exister que dans un esprit, comme il a été dit clairement dans le *Sophiste*; elles sont des notions, mais toute notion n'est pas une idée. L'idée est une notion d'un esprit parfait, libre d'erreur, et nous devons soigneusement distinguer, parmi nos propres notions, les idées des autres notions imparfaites. C'est là la seule interprétation consistante de la dernière logique platonicienne. »

Ailleurs, LUTOSLAWSKI écrit, à propos du PHILÈBE : Il est très important d'observer que les idées éternelles « ne sont plus des existences séparées, existant par elles-mêmes ou indépendantes, comme elles l'étaient dans les premiers dialogues... les idées ne sont rien d'autre que des notions idéales ». (*Ibid.*, p. 465.)

(16) *Philosophie de Platon*, I, p. 73.

Mais alors, quel est le rapport des Idées et des réalités sensibles ? Les Idées d'une part, et les choses sensibles de l'autre, forment-elles deux mondes, non seulement distincts, mais radicalement hétérogènes, de telle sorte que la philosophie de Platon doive être qualifiée de dualisme absolu ? Le platonisme n'est pas un monisme idéaliste en ce sens que Platon admet la réalité du sensible comme distinct et différent de l'intelligible, mais elle est encore moins un dualisme au sens où le dualisme impliquerait, d'un côté des idées transcendantes, de l'autre des objets sensibles, réalités sans commune mesure et existant indépendamment les unes des autres (18). Pour Platon, les choses sensibles participent étroitement des Idées et n'existent que par elles.

Fouillée a longuement traité cette question de la participation des choses aux Idées, un des points les plus difficiles de la philosophie platonicienne et qui a le plus embarrassé les commentateurs ; en effet, à la lecture des *Dialogues*, dans le jeu dialectique auquel se complaisent souvent les interlocuteurs, dans l'entrecroisement des objections et des réponses, dans le mélange de l'argumentation proprement philosophique et des mythes qui l'accompagnent, il est assez malaisé de discerner ce que fut la pensée profonde et dernière du maître sur cette question de la participation. Après l'avoir posée dans le *Phédon*, Platon y revient dans divers dialogues, en particulier dans le *Parménide* et le *Timée*. Il émet plusieurs hypothèses qui appellent des objections et, à l'examen, ne se montrent pas satisfaisantes, et il ne semble pas donner de réponse catégorique. Peut-être est-il resté lui-même, sur cette ques-

(17) *Ibid.*, I. p. 74, FOUILLÉE dit ici : « ou le *Théétète*, le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République* n'ont aucun sens, ou il faut reconnaître que Platon distingue les notions logiques de l'Idée métaphysique. Ne pas comprendre cette distinction, c'est ignorer le principe même du platonisme ». — Il s'appuie ici aussi sur la *Lettre VII* et sur le témoignage d'ARISTOTE.

(18) « Le platonisme est essentiellement un effort pour ramener à quelque unité profonde le monde phénoménal et le monde des choses en soi. » *Ibid.*, I, p. XVI.

tion, à un point d'interrogation ; toutefois il faut se demander quelle est, parmi les solutions proposées, celle qu'il considéra comme la plus plausible, la plus conforme à son système, celle, sinon qu'il adopta, du moins vers laquelle il pencha.

Fouillée pense que c'est dans le *Parménide* (19) (interprété et complété à l'aide du *Philèbe* et du *Sophiste*) et non dans le *Timée* qu'il faut rechercher la solution que Platon donne à ce problème. Ce dialogue, en effet, a nettement pour objet spécial la question des Idées et de leur participation, tandis que le *Timée* est plutôt une cosmogonie de caractère souvent allégorique (20). En outre, le *Parménide* n'est pas, comme certains critiques le prétendent, un essai de jeunesse, mais au contraire une œuvre de pleine maturité, « un chef-d'œuvre qu'aucun ouvrage de l'antiquité ne surpasse en puissance dialectique (21) ». La discussion n'a pas pour but de soulever, contre la participation des choses aux Idées, des objections irréfutables, mais bien de montrer que les difficultés inhérentes à ce problème ne sont pas insurmontables pour le vrai philosophe et ne le forcent nullement à nier la participation et, par là, à abandonner, en grande partie au moins, la théorie des Idées.

Pour Platon, l'idée n'est pas une pensée qui n'existerait que dans l'âme, elle est transcendante à l'esprit. D'autre part, elle est présente aux choses; celle-ci participent aux Idées. Mais quel peut être le mode de cette

(19) FOUILLÉE soutient — contre AST et HUIT — l'authenticité du *Parménide*. (Cf. *Ibid.*, I, pp. 143-144 en note.) — Il est d'accord ici avec la critique actuelle.

(20) Le *Parménide* représente « la face en quelque sorte intérieure des idées de Platon, la partie ésotérique du système... Le problème de la participation y est résolu d'une manière moins symbolique et beaucoup plus métaphysique que dans le *Timée*, quelles que soient d'ailleurs les dates de ces deux ouvrages. » (*Ibid.*, I, p. 142.)

FOUILLÉE dit que plusieurs critiques admettent l'antériorité du *Timée* sur le *Parménide*. (*Ibid.*, I, p. 324.) Aujourd'hui, on admet généralement l'inverse.

(21) *Ibid.*, I, p. 143, en note.

mystérieuse participation? Une Idée ne peut se diviser pour se répandre en une multiplicité d'objets et d'ailleurs, pour qu'un objet soit ce qu'il est, il faut qu'il participe à l'Idée tout entière. Alors, comment « l'Idée peut-elle être tout entière en elle-même et dans une foule d'autres objets ? (22) ». Cela semble impossible. Faut-il dire que, les Idées restant extérieures aux choses, c'est par une simple ressemblance que celles-ci participent des Idées ? Non, car alors, l'Idée et sa copie ne pourraient se ressembler que par une commune participation à une Idée supérieure de sorte, qu'au-dessus de l'Idée, il s'élèverait une autre Idée, et si celle-ci, à son tour, ressemblait à quelque chose, encore une autre Idée et ainsi de suite à l'infini (23). Impossible d'ailleurs et pour une autre raison plus décisive, de faire du monde sensible et du monde intelligible deux mondes séparés. En effet, si les Idées se rapportent les unes aux autres et les choses sensibles les unes aux autres d'une part, la science des Idées devient impossible; n'ayant pas de part à l'Idée de la science, à la *science en soi*, l'homme ne connaîtra aucune Idée, il restera enfermé dans le monde sensible et, de ce monde des Idées dont la réalité n'est pas contestée, le platonicien ne pourra plus rien dire. D'autre part, appartenant au monde des Idées, Dieu possèdera la science des Idées, mais ne pourra ni connaître le monde sensible, ni exercer sur lui sa puissance (24).

Le dualisme absolu aboutissant à la suppression de toute communication entre le sensible et l'intelligible est donc inadmissible; Platon montre bien que « la participation demeure inexplicable tant que l'on considère l'intelligible et le sensible comme deux termes, non seulement distincts, mais absolument séparés et surtout séparés dans l'espace ou dans le temps (25) ».

Mais alors, encore une fois, comment expliquer que l'Idée, cette réalité subsistante, soit, à la fois, une en elle-

(22) *Ibid.*, I., p. 145. Cf., pp. 143 à 146.

(23) Cf. *Ibid.*, I., pp. 147 et 151. C'est l'objection qu'ARISTOTE appelle objection du troisième homme.

(24) Cf. *Ibid.*, pp. 152-153.

(25) *Ibid.*, p. 154.

même et présente dans toutes les choses qui en participent? Reste une seule hypothèse : le rapport du sensible aux Idées ne s'expliquerait-il point par le rapport des Idées entre elles? Platon cherche donc quels sont les rapports des Idées entre elles et cette étude l'amène à montrer, qu'au sein des Idées, les contraires s'unissent. L'un et le multiple, l'être et le non-être, si on les prend en un certain sens relatif, peuvent coexister au sein des Idées. La thèse finale qui ressort du Parménide, écrit Fouillée, est celle-ci « ...*toutes les Idées, même les Idées contraires* rentrent les unes dans les autres et se concilient dans *l'unité* suprême, à la condition qu'il s'agisse de contraires relatifs à diverses hypothèses (26) ». A ses adversaires qui trouvent des contradictions dans la théorie des Idées, Platon répond en distinguant *contradictoire* et *contraire* et en affirmant que « les contrariétés sont dans la nature éternelle des choses, qu'elles sont en tout, qu'elles sont partout, que l'Idée même n'est autre chose par essence qu'un rapport entre la pluralité et l'unité (27) ». Par ailleurs, dans le Philèbe, il affirme que *le rapport d'un et plusieurs* se trouve *partout et toujours*. Alors tombe l'objection de ceux qui disent qu'il est contradictoire de penser qu'une Idée, une et immuable par son essence, se communique pourtant à une multiplicité d'objets finis, soit en se divisant en parcelles, soit en étant tout entière en chacun d'eux bien que hors d'elle-même. En réalité, les Idées réunissent en elles, par leur nature, l'unité et la pluralité, le fini et l'infini (28). Unes en elles-mêmes, elles peuvent, sans se diviser, être présentes en une multiplicité de choses pourvu qu'on comprenne qu'il ne s'agit pas là d'une présence locale et temporelle; c'est ce que Platon affirme à plusieurs reprises. Fouillée a beaucoup insisté sur cet aspect de la philosophie platonicienne. Rappelant ce passage du Parménide : ce qui serait merveilleux, ce serait de démontrer que, dans le domaine des choses intelligibles, des Idées, « cela même qui est un est plusieurs et, d'autre part, que ce qui est

(26) *Ibid.*, I, p. 204.

(27) *Ibid.*, I, p. 207.

(28) Cf. *Ibid.*, I, pp. 208-209.

plusieurs est un (29) » ; il ajoute : « ce problème dont la solution semblerait merveilleuse à Socrate, c'est précisément celui que Platon... se flatte d'avoir résolu (30) ». Le *Parménide* tout entier n'a d'autre but que d'établir l'unité de la pluralité et la pluralité de l'unité en montrant, non pas que la même chose est une et plusieurs sous le même rapport..., mais qu'elle est une et plusieurs suivant l'hypothèse d'où l'on part (31) ». A plusieurs reprises aussi, Fouillée s'appuie sur le *Sophiste* où Platon oppose « sa doctrine conciliatrice aux systèmes exclusifs de ses prédécesseurs et de ses contemporains (32) » ; où, se plaçant entre la thèse de *l'un* et celle du *multiple*, il montre, qu'au moyen de l'Idée, peuvent être maintenus simultanément le principe de distinction et le principe d'union, cela parce qu'en dernière analyse, « la nature de l'Idée est de réunir l'unité et la pluralité (33) ». Enfin il cite ce texte décisif du *Philèbe* : « C'est une chose étrange à dire que *plusieurs sont un, un est plusieurs*; or je dis que ce rapport d'un et de plusieurs se trouve partout et toujours... jamais il ne cessera d'être et jamais *il n'a commencé d'être* (34) ».

Qu'est-ce donc alors, pour Platon, que le sensible et quelle est sa relation à l'intelligible? Le sensible a son explication dans « le *rapport* de la matière aux Idées, et non dans une existence coéternelle aux Idées (35) ». Le dualisme des idées et de la matière n'est pas un dualisme absolu impliquant la coexistence de deux *êtres* éternels; abstraction faite de l'Idée, la matière n'est qu'un non-être sans existence propre, puisque l'intelligible seul existe réellement. « La matière n'est donc qu'une relation entre les Idées et le rapport des Idées à la matière recouvre un simple rapport de l'Idée de l'être à l'Idée du non-être, par conséquent, un simple rapport des Idées entre elles... En

(29) *Parménide* 129 d.

(30) *Philosophie de Platon*, II, p. 356. Appendice.

(31) *Ibid.*, II, p. 356. Cf. pp. 80 à 91.

(32) *Ibid.*, I, p. 81 Cf., pp. 80 à 91.

(33) *Ibid.*, I, p. 89 Cf. p. 86 Cf. II., p. 330 sqq., p. 358.

(34) *Ibid.*, II., p. 362.

(35) *Ibid.*, I, p. 211.

d'autres termes, tout a sa raison dans les Idées et cette proposition est le point de départ du platonisme; donc la diversité elle-même doit avoir sa raison dans les Idées, et d'Idées en Idées, dans une raison unique (36) ». Toutefois, si Platon résout le sensible dans l'intelligible, il ne va pas jusqu'à nier la réalité propre du sensible. « Sa théorie est un effort pour réconcilier tous les systèmes (37) ». Il serait arbitraire de lui appliquer des dénominations tranchées, telles que celles de *panthéisme* ou de *dualisme*; pourtant, si l'on veut la qualifier, le « nom le moins inexact serait encore le *monisme* (38) ». Elle est « un monisme synthétique qui n'exclut pas la pluralité phénoménale (39) ».

Chargé de rendre compte du travail de Fouillée, Charles Lévêque apprécie ainsi l'interprétation que donne celui-ci du problème de la participation : « L'auteur... a sur ce point une opinion hardie, nouvelle, qu'il soutient avec vigueur et qui mérite la plus grande attention (40) ». Et, après avoir résumé en quelques mots la solution de Fouillée, il ajoute : « Assurément cette solution n'est pas sans provoquer certaines objections assez graves (41) », objections dont la principale est celle-ci : l'auteur n'a point « mis hors de doute ce dogmatisme du *Parménide* qui, d'après lui, ne serait que voilé par tant de thèses et d'antithèses accumulées. Qui sait si Platon n'a pas cédé un jour à la séduction si puissante, pour un esprit grec, de la dialectique subtile de l'éléatisme ? (42) ».

(36) *Ibid.*, I, p. 212.

(37) *Ibid.*, I, p. 213.

(38) *Ibid.*, I, p. 214.

BROCHARD écrit aussi que, pour qualifier le « platonisme », le nom le moins inexact serait encore le monisme. (Cf. *Etudes de Philosophie ancienne*, p. 212.)

(39) *Ibid.*, II, p. 357.

(40) *Ibid.*, I, p. 323.

(41) *Ibid.*, I, p. 324.

(42) *Ibid.*, I, p. 324. CHARLES LÉVÊQUE a fait ces objections dans son rapport à l'Académie des Sciences morales sur le *Mémoire de Fouillée*, rapport dans lequel il décerne à l'auteur les plus

Fouillée a répondu à cette objection que toute la question est ici « de savoir s'il n'y a pas *autre chose* dans le *Parménide* qu'un exercice dialectique sans portée et sans conclusion, si Platon a pu écrire un dialogue tout entier sur les Idées... sans avoir une intention dogmatique (43) ». Il ajoute qu'il pense pouvoir montrer » que le *Parménide* est tout plein de théorie et que cette grande joute dialectique a pour but de préparer le triomphe de l'Idée platonicienne (44) ».

Notre but n'est pas ici de juger Fouillée comme historien du platonisme. Remarquons toutefois qu'il se tient près des textes, qu'il les contrôle les uns par les autres et que son interprétation de la théorie des Idées et de la difficile question de la participation est, à peu de chose près, conforme à celle de critiques postérieurs qui sont parmi les plus autorisés.

Si nous nous référons aux études de Brochard, nous y voyons que, pour Platon, la matière peut se définir « ce qui est indéterminé » ou « ce qui change (45) », qu'elle n'est pas étrangère au monde des Idées, mais qu'elle n'existe que par l'Idée du non-être ou de l'Autre en tant que cette Idée sert à former le monde sensible. « S'il est une vérité qui résume le Platonisme, écrit Brochard après Fouillée, c'est qu'en dehors de l'Idée, il n'est rien de réel (46) ». La

grands éloges. Celui-ci publie de longs extraits de ce rapport en appendice à son ouvrage (2^e éd. T.I.). — Nous nous y reportons.

TANNERY écrit aussi : « La tentative de M. Fouillée pour expliquer le *Parménide* reste sans contredit l'une des plus intéressantes qui aient été faites et je suis porté à croire que sur plusieurs points, en ce qui concerne la signification concrète des thèses, il a touché la vérité. (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1892, p. 156.)

(43) *Ibid.*, I, p. 144 en note.

(44) *Ibid.*, en note.

FOUILLÉE a rectifié et augmenté en le publiant son *Mémoire sur la théorie des Idées*, cela suricuit dans la 2^e édition de *La Philosophie de Platon*. Il y tient compte des remarques de CH. LÉVÊQUE et répond à ses objections.

(45) BROCHARD. *Etudes de philosophie ancienne*, p. 108.

(46) *Ibid.*, p. 109.

différence entre le monde sensible et le monde intelligible est toute de degré et pourtant, les deux mondes restent deux ; la différence entre eux, c'est que, dans le monde intelligible, les Idées restent séparées, elles sont seulement aptes à participer les unes aux autres ; dans le monde du devenir, la participation a lieu effectivement, les Idées se mêlent, se combinent de diverses façons (47).

Comme Fouillée encore, Brochard montre que le problème de la participation consistant à se demander comment une Idée peut, sans cesser d'être elle-même, se trouver présente dans une multitude de choses sensibles, se résout dans le problème primordial du rapport des Idées entre elles : « Tous les problèmes relatifs à l'Idée se réduisent à un seul qui est le rapport des Idées entre elles et surtout des Idées les plus hautes auxquelles participe tout ce qui existe (48) ». La participation des choses aux Idées est du même ordre que la participation des Idées entre elles. Or, ne savons-nous pas, qu'au sein des Idées, les contraires, unité ou pluralité, ressemblance ou différence, etc. coexistent ? Quoi d'impossible alors à ce que l'Idée soit à la fois une en elle-même et multipliée par rapport aux choses qui en participent. Telle serait la pensée dernière de Platon (49). Et contre Lutowski, Brochard soutient, comme Fouillée, que Platon est resté jusqu'au bout fidèle à sa théorie des Idées ; il l'a développée, approfondie ; il n'en a pas restreint l'application à certaines catégories de réalités (50) ; il n'en a pas transformé la signification essentielle.

L'interprétation de Fouillée est aussi, pour le fond, celle qu'ont donnée après lui M. Robin et M. Diès qui soutiennent l'un et l'autre que les Idées furent et restèrent toujours, pour Platon, des réalités subsistantes, existant en dehors de l'esprit et des choses et pourtant présentes en celles-ci. M. Robin montre que la critique d'Aristote — qui

(47) Cf. *Ibid.*, p. 110.

(48) *Ibid.*, p. 149.

(49) Cf. *Ibid.*, p. 148 sqq.

(50) Cf. *Ibid.*, p. 167.

veut acculer son maître à des contradictions en soutenant que les Idées ne peuvent être participées, ni en tant que substances individuelles, ni en tant que quiddités séparées — n'est nullement décisive. Il n'y a pas chez Platon, dit-il, les contradictions qu'Aristote veut bien y voir. D'ailleurs la conciliation de l'un et du multiple, de l'individualité absolue de l'être en soi et par soi avec son universalité est une difficulté qui n'est pas propre à la métaphysique de Platon, elle se retrouve dans celle d'Aristote lui-même (51). En de pénétrantes critiques, M. Diès interprète le *Parménide* à peu près comme l'avait fait Fouillée (52) et accorde aussi à ce dialogue une grande importance dans le système platonicien, le qualifiant de « Drame métaphysique dont la portée est aussi profonde, la teneur aussi scientifique et la pensée aussi précise, plus précise, faut-il dire, et beaucoup plus claire que ne le fut jamais celle des *Critiques* de Kant (53) »; y voyant « la clef de toute l'évolution doctrinale dont est sorti le dernier Platonisme (54) ». Et à M. Ritter qui prétend que les *Dialogues* de Platon ne contiennent rien de semblable à cette « doctrine fantastique » des idées qu'on a coutume d'y trouver (55), M. Diès répond plaisamment : « de quel droit, je me le demande, refuser à un auteur antique... la permission de s'arrêter à des théories qui, pour nous, sont fantastiques? Que seront donc beaucoup des nôtres dans deux mille ans? (56) ».

(51) Cf. ROBIN. — *Théorie platonicienne des Idées*, pp. 98 à 106.

(52) Nous ne voulons pas dire par là naturellement que M. DIÈS répète FOUILLÉE. Il est un critique autrement précis et profond. Nous voulons dire seulement que les points de vue de FOUILLÉE se trouvent ici confirmés par la critique française postérieure à lui.

(53) Cf. DIÈS. — *Autour de Platon*, p. 303.

(54) *Ibid.*, p. 303.

(55) RITTER. — *Platon*, B. II., p. 577.

(56) DIÈS. — *Autour de Platon*, p. 265. Nous regrettons que M. Diès qui, parlant de la critique moderne, écrit : « Il s'est... trouvé pas mal de juges pour condamner doctoralement le *Parménide* » (*Ibid.*, p. 301) ne signale pas que FOUILLÉE en avait vu l'importance et la profonde signification. Celui-ci est revenu en-

Si telle est la théorie platonicienne des Idées et de la participation des choses sensibles aux Idées, ne se montre-t-elle pas susceptible d'être assimilée, d'être repensée par la philosophie contemporaine ? Ne suffira-t-il pas de faire descendre les idéaux platoniciens du ciel sur la terre, de replacer les Idées au cœur même des choses au lieu d'en faire des réalités transcendantes pour concilier l'idéalisme et le naturalisme et obtenir un *monisme* susceptible d'embrasser tous les aspects du réel, d'expliquer la matière et l'esprit sans en faire deux substances radicalement hétérogènes et sans principe commun ? Ne trouve-t-on pas dans le platonisme, si on le débarrasse de tous les mythes qui n'y sont que des parasites en quelque sorte, et qu'on n'en garde que la substance métaphysique, apport propre du génie de Platon et de ses prédécesseurs, les germes du monisme panpsychique ? « Le premier élément de vitalité dans le platonisme c'est... le monisme plus ou moins conscient et plus ou moins conséquent qu'il renferme, c'est en un mot la croyance à l'unité radicale des choses (57) », c'est l'affirmation que tout être réel a en lui quelque chose d'analogue à la pensée même, non dans ce qu'elle a de proprement humain, mais dans ce qu'elle a d'universel, que tout être participe de l'Idée.

A la suite de Platon, Fouillée cherchera, dans sa *Métaphysique*, à concilier l'unité fondamentale des choses et la pluralité des êtres individuels; il dira que l'existence du multiple au sein de l'unité est un fait qu'il faut, avec Platon, accepter sans le comprendre pleinement, car si cette synthèse de l'un-plusieurs est en partie au moins un mystère pour notre raison, elle n'implique pas pour autant contra-

core sur cette question dans un appendice au tome III de la *Philosophie de Platon* et il écrit : « Le *Parménide* est un dialogue sérieux et ce n'est pas par un vain badinage que Platon démontre tous les attributs métaphysiques de l'Unité... ainsi que la conciliation primordiale des contraires en son sein » (p. 362). Ailleurs il dit : « Ce n'est pas nous, c'est Platon lui-même qui range le *Parménide* parmi ses Dialogues les plus profonds » (*Ibid.*, p. 206 en note.)

(57) *Ibid.*, IV, p. XVI. Cf., pp. XXII-XXIII.

diction ; il voudra fonder un monisme n'excluant pas, mais appelant au contraire un pluralisme infini. Et, en le lisant, on aura sans cesse l'impression qu'il reste — malgré ce qui sépare un Français moderne d'un Grec ancien — tout imprégné de platonisme.

Si Fouillée trouve chez Platon le fondement de sa croyance à l'universelle intelligibilité et à l'unité des choses, à la présence en tout être d'un élément de pensée, y puisa-t-il aussi le germe de son volontarisme ? A l'époque de Fouillée, la psychologie est volontariste plus qu'intellectualiste. On admet communément que ce qui fait l'essence de la conscience, c'est non pas la pensée, mais la volonté, et Fouillée est en ce sens volontariste. Or, si on entend par volonté la tendance vers un bien, l'activité en vue d'une fin connue comme bonne, le volontarisme est bien dans l'esprit du platonisme. Platon n'a-t-il pas placé, au sommet de la hiérarchie des Idées, l'Idée du Bien, n'a-t-il pas présenté toute sa dialectique et sa morale comme des moyens d'atteindre à la contemplation des Idées et particulièrement de l'Idée du Bien vers laquelle doivent tendre tous nos désirs ? Enfin, ne trouvons-nous pas, chez Platon, les plus beaux développements sur l'amour s'élevant de beauté en beauté jusqu'à ce qu'il s'unisse au seul objet capable de le satisfaire, la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir ?

Le platonisme n'est donc point un idéalisme pur et abstrait, un froid intellectualisme où la pensée serait tout et se réduirait elle-même à contempler, immobile, d'immuables réalités. Il fait une grande place à l'activité de la volonté, à l'amour. On peut le résumer en ces trois principes : ce qui est est intelligible, ce qui est est actif, ce qui est est bon en tant que possédant le bien en partie et aspirant à le posséder tout entier (58). De même, dans la philosophie des idées-forces, ce qui est est conscient et la conscience implique à la fois activité, sentiment et connaissance.

Mais peut-on aller plus loin ? Peut-on voir et Fouillée a-t-il vu dans les Idées platoniciennes un principe d'acti-

(58) Cf., *Ibid.*, IV, p. 121.

vité, une cause agissante permettant de les considérer comme des pouvoirs dynamiques, comme des forces au sens où lui-même fera de nos idées humaines des forces ?

Les Idées de Platon n'ont pas toutes la même perfection. Elles forment une hiérarchie, hiérarchie qui reproduit les rapports éternels des choses et, au sommet de la hiérarchie, se trouve une Idée supérieure, unité suprême, en laquelle s'unissent toutes les autres Idées. Cette Idée des Idées, c'est l'Unité ou, mieux, c'est le Bien en soi. « Le véritable père des Idées, c'est le Bien; les autres Idées ne sont que des aspects plus ou moins incomplets de cette Idée suprême... Ne disons donc plus que le principe des choses et des Idées est un être bon, mais qu'il est le Bien, principe de l'essence et identique lui-même à l'être absolu (59). » Ce Bien ne suppose pas une autre Idée à laquelle il participerait, il n'a au-dessus de lui aucun genre supérieur dans lequel on puisse le faire rentrer, il « n'est pas l'être au sens large et vide de ce mot, mais il est l'Être dans sa plénitude (60) ; supérieur à l'essence en dignité et en puissance, il n'est pas un bien abstrait, il est le Bien-un, modèle et cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon; il est Dieu même. Se connaissant éternellement, Dieu est à la fois l'Intelligible et l'Intelligence; absolument un et immuable en lui-même, il contient pourtant, d'une manière éminente, le mouvement, la vie, l'âme; en lui s'unissent l'action et le repos, l'unité et la multiplicité et c'est sans se diviser qu'il engendre toutes les Idées; éternellement heureux, source de la vérité et de la science, il est pour nous indéfinissable; nous ne pouvons l'apercevoir qu'avec peine et nous disons en un mot que « Dieu est l'unité de toutes choses dans la Perfection (61) ».

(59) *Ibid.*, II, p. 111.

(60) Cf. *Ibid.* II, pp. 105 à 111.

(61) *Ibid.*, II, p. 162. Cf., pp. 105 à 180.

FOUILLÉE s'élève vivement contre ceux qui veulent faire de Platon, soit un polythéiste, soit un panthéiste. Au-dessus des dieux il y a le Dieu en soi et le polythéisme, pour Platon, n'existe que dans le dieu engendré, dans le monde. (Cf., *Ibid.*, II, p. 146-147 en note.) D'autre part, Platon a toujours maintenu la transcendance de Dieu : « Dieu est indépendant, absolu et se suffit à lui-même. » (*Ibid.*, II, p. 194.)

Mais quel au juste le rapport des Idées avec ce Bien absolu ?

D'abord, « les Idées particulières *sont* et sont *telles* par la communication du Bien; elles en reçoivent l'être et les déterminations de l'être (62) ». Pourrait-on dire alors que les Idées sont des pensées divines ? Pas précisément. Platon ne pose pas à l'origine les Idées comme étant des pensées divines; en effet, « l'Idée est logiquement *en soi* avant d'être *pour soi* (63) »; l'Idée « c'est essentiellement une *forme* et une *puissance du bien*, une perfection déterminée prise dans l'ensemble inépuisable de perfections qui constitue le Parfait, l'Etre le plus réel, le Bien, τὸ τέλειον, τὸ παντελῶς ὄν, τὸ ἀγαθόν. Les Idées ne sont donc pas des conceptions divines, mais des perfections et formes divines. Sous le point de vue dialectique et logique, elles *sont* avant d'être *pensées*. Aussi Platon les appelle des réalités: ὄντως ὄντα. Ce ne sont pas de simples *possibles* conçus par Dieu, car elles sont éternellement réalisées dans la substance absolue (64) ». Ce n'est que secondairement, en tant que Dieu les connaît, qu'elles peuvent être dites des pensées de Dieu; en un mot, elles sont les perfections éternelles de Dieu, et, par une conséquence inévitable, ses pensées éternelles (65).

Alors, les Idées, perfections et pensées d'un Dieu vivant et intelligent, ne pourront-elles pas être elles-mêmes conçues comme des principes actifs ?

C'est pour l'affirmative que se prononce Fouillée. Analysant la critique que Platon fait, dans le *Sophiste*, d'une certaine théorie au sujet des Idées, Fouillée écrit : « Platon repousse ces formes intelligibles, mais inertes et sans vie, où l'on sacrifie l'une à l'autre l'immutabilité et l'activité divines au lieu de les maintenir toutes les deux en les

(62) *Ibid.*, II, p. 107.

(63) *Ibid.*, II, p. 157.

(64) *Ibid.*, II, p. 124.

(65) Cf. *Ibid.*, II, pp. 129-157.

distinguant (66) ». Il cite le texte du *Sophiste* : « Par Jupiter, nous persuadera-t-on si facilement que dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu? (67) », et il ajoute que la vérité doit être, pour Platon, dans un système compréhensif qui admette à la fois le mouvement et le repos. Ailleurs, il revient sur cette question, cite de nouveau le même passage et affirme: Platon croit « que l'être absolu doit avoir une puissance réelle.. Ce n'est pas seulement la génération qui *peut, vit, pense, meut*, mais l'être complet (τὸ παντελὸς ὄν) », c'est-à-dire le Bien dont émanent la pensée, la vie, le mouvement (68) ». Et il conclut : Le Dieu de Platon « vit, meut, et même se meut idéalement en tant qu'âme; il connaît le monde et le produit. Les Idées sont ses perfections fécondes, ses actes de pensée et de vie, immuables en eux-mêmes, mais fondant la possibilité du mouvement et de la génération. En un mot, Platon a restitué à Dieu la *puissance active* (69) ». Ainsi donc, les Idées sont actives, fécondes en tant qu'elles sont les puissances de l'être absolu, doué lui-même d'activité, telle est l'interprétation de Fouillée. Il y a insisté à plusieurs reprises; en un autre passage, il nous répète encore : « Dans le *Sophiste*, Platon a représenté les Idées mêmes comme n'étant pas seulement des raisons intelligibles et immobiles, mais des causes actives et vivantes, puissances d'une âme intelligente et bonne qui contient dans son unité le germe de la multiplicité (70) ». Au reste, l'immutabilité des Idées et leur causalité dans le monde du devenir ne sont pas choses incompatibles, car les « Idées sont causes de changement sous un rapport et, sous un autre rapport, causes de permanences (71) »; elles sont « tout ensemble la cause du mou-

(66) *Ibid.*, I, p. 85. FOUILLÉE attribue cette théorie aux Mégariques. La critique contemporaine pense qu'il ne s'agit pas, dans le *Sophiste*, des Mégariques, mais ceci n'importe pas à notre analyse.

(67) *Ibid.*, p. 85. Cf. *Sophiste*, 249 a.

(68) *Ibid.*, II, p. 224 en note.

(69) *Ibid.*, II, p. 336.

(70) *Ibid.*, IV, p. 74.

(71) *Ibid.*, III, p. 70.

vement et la cause de *ce qu'il y a de constant* dans le mouvement même. Elle doivent ce double caractère à leur perfection grâce à laquelle elles contiennent sous une forme éminente le mouvement et le repos, la multiplicité et l'unité (72) ».

S'il en est ainsi, il suffirait de replacer les idées platoniciennes dans la nature pour en faire presque des *idées-forces*, et l'auteur de cette conception pourrait se considérer comme un lointain disciple de Platon. « En construisant une théorie des idées-forces, dira-t-il, nous croyons être resté fidèle à l'esprit du platonisme quoique nous ayons ramené l'idéal des hauteurs du monde intelligible dans le monde même du devenir ou de l'évolution (73) ». Dans son dernier ouvrage, en traitant du dynamisme de la pensée, il se tournera encore vers Platon : « Est-il bien sûr que Platon lui-même ait vu dans *l'homme en soi* une peinture éternellement immobile proposée d'en haut pour modèle à la mouvante réalité? Quel philosophe a plus insisté que lui sur la « génération » sans commencement et sans fin qui fait la vie universelle, l'âme du monde? N'a-t-il pas placé la vie en Dieu même sous une forme supérieure? (74) ». Dès lors, platoniser, « n'est point, comme on l'a dit, couler la réalité dans des moules tout faits qui sont les idées ; c'est, au contraire, montrer dans chaque idée une puissance qui la déborde et appelle des idées différentes ou même contraires (75) », c'est montrer que le réel « déborde tous les « repos » par lesquels la pensée se limite elle-même, mais que la pensée, à son tour, déborde toutes les réalités incomplètes et mouvantes auxquelles ses idées correspondent, si bien que, loin d'être inertie et mort, elle est la vie même en son activité indéfectible (76) ».

Nous le voyons, Fouillée a beaucoup insisté, un peu

(72) *Ibid.*, III, p. 70.

(73) *Ibid.*, IV, p. XXV.

(74) *Pensée*, p. 53.

(75) *Ibid.*, p. 54.

(76) *Ibid.*, p. 54.

trop peut-être, sur le caractère dynamique du platonisme. A cela, rien d'étonnant. Ne sommes-nous pas naturellement enclins à voir, chez ceux que nous admirons, surtout ce qui correspond à nos propres tendances d'esprit? Au reste, ne nous hâtons pas pour autant d'affirmer, qu'au lieu de s'assimiler la véritable substance du platonisme, Fouillée ait indûment prêté au maître antique ses propres idées.

Si nous nous référons encore sur cette question à la critique postérieure à l'ouvrage de Fouillée, qu'y trouvons-nous? Gomperz nous dit: « Platon arrache aux « amis des Idées » cette concession que l'énergie et par conséquent aussi le mouvement ne peuvent manquer à ces essences suprêmes. Il leur reconnaît, de plus, vie, âme et intelligence... En redevenant actives et animées, les essences métaphysiques retournent, pour ainsi dire, à leur origine (77) ». Et Zeller : Les Idées sont, en un mot, les causes immanentes des objets — Platon les désigne expressément comme leurs causes et la plus haute des Idées, celle du Bien, est présentée comme étant la cause de toute réalité et de toute connaissance; mais si une causalité appartient aux Idées, on ne peut pas se les représenter seulement comme des formes et des exemplaires suivant lesquels seraient faits les objets; il faut dire qu'elles sont, en même temps, comme les forces vivantes qui les produisent (78).

M. Robin pense que la « séparation des Idées ne semble pas pouvoir être considérée légitimement comme un obstacle à leur efficacité (79) ». Il nous explique que, pour Platon, la seule cause efficiente c'est, au fond, la cause formelle à laquelle s'identifie la cause motrice. Et il ajoute : « Quand Platon accorde aux Idées la puissance de

(77) GOMPERZ. — *Les penseurs de la Grèce*. Trad., II, pp. 598-599. GOMPERZ parle ici de la doctrine du *Sophiste*, mais ajoute que dans la *République*, l'Idée du Bien était déjà douée d'énergie. (Cf., *Ibid.*, p. 599 en note.)

(78) Cf. ZELLER. — *Die Philosophie der Griechen*, pp. 687-688. ZELLER intitule une page de son livre : *Des Idées comme forces (Die Ideen als Kräfte. Ibid., II, p. 697.)*

(79) ROBIN. — *La théorie platonicienne des Idées*, p. 108.

mouvoir, entend-il par là, comme le veut Aristote, une simple possibilité entièrement ambiguë et indéterminée d'être ou de ne pas être ? c'est bien douteux... pourquoi ne pas penser plutôt que Platon, en attribuant aux Idées la puissance d'agir, a voulu parler d'une force vraiment actuelle et d'une spontanéité efficace? (80) ».

Assurément, Fouillée souscrirait pleinement à cette conclusion. Mais si nous consultons d'autres critiques, nous trouvons une interprétation différente.

Commentant le passage du *Sophiste* : « Mais quoi, par Jupiter, nous laisserons-nous facilement persuader qu'en réalité, à l'être absolu, τὸ παντελῶς ὄν, n'appartiennent ni le mouvement, ni la vie, ni l'âme, ni l'intelligence... (81) ». Brochard nous dit : « Il est tout naturel de penser que l'être absolu, τὸ παντελῶς ὄν, dont parle ici Platon, désigne les Idées, et par là, on a été amené à conclure que Platon attribue aux Idées le mouvement, la vie, et même, comme l'exige le texte, une âme, car l'intelligence est inséparable de l'âme (82) ». Mais Brochard n'admet pas cette interprétation. Elle s'accorde mal avec d'autres textes ; d'ailleurs, dans le *Sophiste*, ces « mots « l'être absolu » τὸ παντελῶς ὄν, ne désignent pas directement les Idées ou le monde intelligible. Surtout ils ne s'appliquent pas nécessairement à toutes les Idées en particulier (83) ». Et Brochard ajoute que, des textes du *Sophiste* où il est question de l'activité et de la passivité des Idées, on n'a pas le droit de conclure

(80) *Ibid.*, p. 114.

(81) Cf. *Sophiste*, 249 a.

(82) BROCHARD. — *Etudes de Philosophie ancienne*, p. 137.

C'est ZELLER que vise spécialement ici la critique de BROCHARD.

(83) *Ibid.*, p. 138.

(83) *Ibid.*, p. 138.

BROCHARD veut qu'on traduise τὸ παντ λῶς ὄν non pas « l'être absolu » ou « l'être en soi » mais « l'être total », « l'être complet. DIÈS traduit « l'Etre universel ». (Cf. PLATON, le *Sophiste*, p. 356) ou encore « l'Etre sans restriction » ou « l'Etre totalement être ». (Cf. *Autour de Platon*, p. 540.) FOUILLÉE traduit : « l'être absolu » ou encore « l'être complet » ou « l'être existant de tous points » ou « l'être le plus réel ».

que « les Idées en général sont des causes actives (84) ». En réalité, ce que Platon veut dire, ce n'est pas que l'Idée « est douée par elle-même ou essentiellement de mouvement, d'âme, de sagesse et d'intelligence, mais simplement que l'être pris en général participe au mouvement, à l'intelligence, à la vie et à la pensée, qu'on peut en affirmer tous ces attributs ou, en d'autres termes, qu'il pense, qu'il vit et qu'il connaît (85) ».

M. Diès adopte à peu près la même interprétation que Brochard. Il est impossible de voir dans le platonisme un antécédent des conceptions énergétiques modernes, puisque l'idée de mouvement n'y est jamais donnée comme constitutive de l'idée d'être (86). Mais il reste que pour Platon, il est impossible de bannir de l'universalité de l'être, du παντελῶς ὄν, « *somme de toutes les formes ou espèces de l'être* (87) », le mouvement, la vie et la pensée. Et M. Diès conclut : « Le mouvement doit donc être compté comme *une des formes nécessaires de l'être* (88) ». Le mouvement est dans l'être, le repos y est aussi. Platon « n'a voulu être prisonnier ni de ceux qui « immobilisent le Tout, ni de ceux qui meuvent jusqu'aux choses immobiles. Il a définitivement fixé sa voie entre *Héraclite* et *Parménide* (89) ».

Fouillée semblerait en désaccord avec ces derniers interprètes en ce sens qu'il attribue la vie, l'activité aux

(84) *Ibid.*, p. 140.

(85) *Ibid.*, p. 140.

(86) Cf. PLATON. — *Le Sophiste*, notice par DIÈS, pp. 288-289. *Le Sophiste* a « condamné toute interprétation qui regarde l'idée de mouvement comme constitutive de l'idée d'être, car il déclare expressément que l'être n'est par sa nature propre ni en mouvement, ni en repos » (250 c).

(87) *Ibid.*, p. 289.

(88) *Ibid.*, p. 289.

(89) *Ibid.*, p. 290.

FOUILLÉE avait dit presque pareillement : Platon « a rejeté tout à la fois l'idéalisme abstrait des Mégariques d'après lesquels il n'existe que l'être immobile avec ses forces également immobiles et le phénoménisme non moins abstrait d'Héraclite selon lequel tout change et devient sans être ». (*Philosophie de Platon*, IV, p. 74.)

Idées. Toutefois, notons que cette activité prêtée aux Idées n'implique pas qu'elles soient, en elles-mêmes, livrées au changement, au devenir : « l'Idée *présente et immanente* aux choses... n'admet pas dans sa pureté intrinsèque la génération, le mouvement, le devenir. L'Idée est donc en elle-même, supérieure à tout ce qui est muable (90) ». Par ailleurs, souvenons-nous que, d'après Fouillée, les Idées ne se séparent pas de Dieu dont elles sont les puissances, les perfections absolues; que, d'autre part, Dieu est le Bien, τὸ ἀγαθόν, ou mieux le Bien est Dieu, Dieu est l'un, τὸ ἓν, Dieu est le vivant intelligible, τὸ αὐτόζωον, qui embrasse en lui les Idées, qui est le modèle des vivants sensibles, Dieu est le Démonstrateur δημιουργός. Sous toutes ces appellations employées par Platon, ne mettons pas des êtres différents, mais des aspects d'un même être; si, dans le *Timée*, Platon nous parle d'un *ouvrier* et d'un modèle, il ne faut pas voir là deux dieux distincts : « Platon, en parlant de l'éternel artiste, pouvait-il oublier que tout artiste véritable contemple en lui-même son modèle et non ailleurs? (91) ». Non, ouvrier et modèle sont un seul être et le « *modèle* est l'unité dont la compréhension infinie embrasse toutes les formes, toutes les déterminations, tous les genres; il est le Bien (92) ». Et Fouillée invoque comme décisif ce passage du *Timée* : « Ce qui comprend en soi tous les êtres intelligibles *n'admet point à côté de soi un autre être*, autrement il faudrait qu'il y en eût encore un autre où les deux premiers fussent renfermés comme parties et alors le monde serait la copie, non pas de ces deux-là, mais de celui qui les renferme (93) ».

(30) *Philosophie de Platon*, I, p. XII.

(91) *Ibid.*, II, p. 125.

(92) *Ibid.*, II, p. 125.

(93) *Ibid.*, II, p. 126. Cf. *Timée*, 31 a. FOUILLÉE critique ici TH. H. MARTIN. (Cf. MARTIN, *Etudes sur le Timée*, II, p. 175) : « Le Bien pour Platon est-il Dieu? Non, répondent quelques interprètes du platonisme. Mais si le Bien n'est pas Dieu, il est donc plus que Dieu, car pour Platon il n'y a rien au-dessus du Bien... Qu'on cherche donc un nom plus auguste encore que celui de Dieu pour le donner au Bien.

Une telle interprétation de Platon est la négation du plato-

Reste à savoir s'il est légitime d'identifier le monde des Idées avec le παντελῶς ὄν. et celui-ci avec Dieu, de quelque nom qu'on le désigne, en un mot, de faire rentrer les Idées en Dieu.

Ici, Fouillée ne s'accorderait pas avec Brochard. Les Idées, nous dit celui-ci, « sont conçues comme de véritables substances existant par elles-mêmes et ne dépendant d'aucune autre réalité ; entre ces deux propositions : « Les Idées n'existent qu'en Dieu » et les « Idées existent par

nisme lui-même. Cependant elle a été soutenue par un de nos plus savants critiques, Th. H. Martin. D'une part, il ne veut pas admettre que les Idées soient le Bien et que le Bien soit Dieu. D'autre part, il n'admet pas davantage qu'il y ait pour Platon des degrés dans la nature divine et comme des hypostases. Mais alors qu'est-ce que le Bien si le Bien n'est pas Dieu; et que sont les Idées et que peut être Dieu lui-même ? Si Platon avait professé cette mythologie inintelligible, il n'y aurait pas dans l'histoire de la philosophie un second exemple d'une pareille contradiction » (Cf. *Philosophie de Platon*, II, pp. 120-121.)

Plus loin, FOUILLÉE dit : « On objectera peut-être que Platon n'appelle pas Dieu le Bien... Osera-t-on soutenir que Dieu est bon par sa participation à quelque chose de supérieur ? Mais encore une fois, qu'y a-t-il au-dessus de Dieu ? On conçoit à la rigueur une distinction d'hypostases qui ne serait qu'une différence de points de vue au sein du Bien; mais ce qui est insoutenable, c'est de multiplier les êtres afin de séparer l'ouvrier du modèle. (*Ibid.*, II, p. 126.)

Par là, FOUILLÉE critique d'avance BROCHARD. Pour celui-ci l'idée du Bien n'est pas un Dieu, elle n'est pas un être déterminé. Et le Dieu suprême du Platonisme serait un être composé, participant aux Idées, à l'idée du Bien, à celle de la Perfection, peut-être même à celle du Vivant en soi (Cf. *Etudes de Philosophie ancienne*, pp. 97-98.) Pour FOUILLÉE, toutes ces appellations conviennent à Dieu sans qu'il soit pour autant composé.

M. RIVAUD pense qu'il faut renoncer à éclaircir complètement cette question : « Nous n'éclaircirons jamais complètement la question de savoir quels rapports existent entre le monde des Idées, le Vivant en soi, Dieu et l'âme du monde. Suivant les moments, ces différents termes nous apparaissent comme tout à fait distincts les uns des autres ou comme des noms différents pour une même et unique réalité supra-sensible. » « Quel est le rapport du Demiurge, première cause active avec l'Idée du Bien qui domine le monde intelligible... Si le Demiurge n'est pas distinct

elles-mêmes », il faut de toute nécessité choisir (94) ». Et c'est la seconde qui est la vraie (95).

Or, pour Fouillée, ce dilemme serait pal posée. En effet, les Idées sont en Dieu en tant que les formes ou perfections d'un être sont en cet être ; mais les Idées, loin d'être simplement des attributs de Dieu, existent aussi en elles-mêmes parce que, dans l'Etre absolu, tout est réalité existant par soi. C'est pourquoi, on peut dire que Dieu est à la fois un et multiple sans qu'il y ait là aucune contradiction (96).

Si, maintenant, nous nous reportons à M. Diès, nous verrons que ses conclusions sont, sinon toutes proches, du moins assez voisines, semble-t-il, de celles de Fouillée. L'ensemble des formes intelligibles ou Idées, nous dit M. Diès, « constitue « le divin, l'immortel, l'intelligible, l'indissoluble, l'éternellement identique » célébré par le *Phédon* (97) » ; et il continue plus loin : « Ce monde intelligible contient en soi toutes les espèces de l'être, on peut donc sans crainte l'appeler l'Etre universel, l'Etre sans restriction ou l'Etre totalement être, le παντελὸς ὄν (98) ». L'Etre ainsi constitué de tous les objets intelligibles et du

de l'Idée du Bien, du monde idéal, s'il n'y a pas deux dieux supérieurs superposés, le Demiurge peut-il être autre chose que l'idée du Bien elle-même... Les interprètes ont copieusement discuté ces questions... En vérité, il est impossible de dégager des textes une solution cohérente. En beaucoup d'endroits, le Demiurge se distingue mal de l'Idée du Bien tandis qu'ailleurs, l'Idée du Bien paraît supérieure à Dieu même qui ne fait que la contempler et l'imiter dans ses opérations. » (*Le Timée-notice* par RIVAUD, pp. 35 et 37.)

(94) BROCHARD. — *Etudes de philosophie ancienne*, p. 96.

(95) BROCHARD écrit : « Il n'y a pas une seule ligne de Platon où il soit dit exclusivement que les Idées sont des pensées de Dieu. Dans presque tous les Dialogues, les Idées sont représentées comme des êtres en soi. » (*Ibid.*, p. 166 en note.)

(96) Cf. *Philosophie de Platon*, II, pp. 145 à 149.

(97) DIÈS. — *Autour de Platon*, II, p. 539.

(98) *Ibid.*, II, p. 540. Diès nous dit que s'il n'a pas traduit par « l'être parfait » ce n'est pas que cette expression paraisse trop dire, « c'est que, pour la pensée antique, elle ne dit pas assez » (*Ibid.*, p. 557.)

sujet suprême qui les contemple et les réfracte autant qu'il le peut sur le monde sensible, cet Etre est le Divin par excellence à la fois intelligible et intelligent (99) ». Cet Etre s'appelle aussi le Tout et il est Dieu même : « *Le degré de divinité est proportionnel au degré d'être, l'être le plus divin est donc l'être le plus être, or l'Etre le plus être c'est l'Etre universel ou le Tout de l'être* (100) ». Le Bien n'est pas séparé de l'Etre, il « est source de l'Etre, mais il est aussi somme de l'Etre et perfection de l'Etre (101) ». Il est à la fois l'intelligible et l'intellect. En résumé, pour Platon : « *Il n'y a d'être vrai que dans l'Etre intelligible ou le Divin et le reste n'a d'être qu'autant qu'il y participe, mais ce reste est Dieu et divin dans toute la mesure où il participe à l'Etre intelligible* (102). »

On voit ainsi, qu'en parvenant à la suprême explication du platonisme, les critiques les plus récents ne se montrent pas d'accord. Zeller, Gomperz, Brochard, M. Robin et M. Diès nous présentent des interprétations divergentes. On pourrait peut-être conclure que c'est Platon lui-même qui n'a pas dit son dernier mot : « Si des difficultés demeurent, a-t-on dit, c'est qu'aucune interprétation sans doute ne peut joindre parfaitement des textes qui n'expriment que des vues diverses non synthétisées encore. Platon reste toujours tendu vers le Divin, mais il s'est attaché surtout au Divin des Idées ou des Formes... dès qu'il abandonne le monde des Formes qui lui sont habituelles, le philosophe ne voit plus qu'avec peine. S'il aboutit à une théorie des Idées, il n'a pas achevé sa théorie de Dieu (103) ». S'il en était ainsi, les vues de Fouillée que nous venons d'exposer garderaient à côté des autres leur valeur

(99) *Ibid.*, p. 540.

(100) *Ibid.*, p. 556.

(101) *Ibid.*, p. 563.

(102) *Ibid.*, p. 565. FOUILLÉE dit que « les Idées sont et sont telles par la communication du Bien, elles en reçoivent l'être et les déterminations de l'être ». Les deux auteurs ne semblent donc pas très loin l'un de l'autre.

(103) R. SIMETERRE. — *Revue de Philosophie*, 1929, p. 218, article bibliographique sur *Autour de Platon*, de M. DIÈS.

d'hypothèse et de probabilité. Affirmer avec lui que les Idées n'existent que parce que le Bien ou l'Etre suprême les produit, ou mieux qu'elles sont ses perfections, ses puissances; ajouter que, dès lors, elles ne doivent pas être considérées comme des peintures éternellement immobiles, mais bien plutôt comme des principes féconds, de vivantes réalités, cela dans la mesure où elles participent à la vie et à l'intelligence de l'Etre absolu ou de Dieu, ce n'est pas déformer arbitrairement le platonisme en ne le voyant qu'au travers de ses propres conceptions; c'est présenter de la théorie la plus obscure, une interprétation encore défendable aujourd'hui. Concluons donc que la critique de Fouillée, pour n'avoir pas toute la rigueur d'interprétations postérieures, ne mérite peut-être pas l'oubli dans lequel elle est tombée (104).

Et répétons pour finir que Fouillée est resté d'esprit très platonicien. Dans presque toutes ses thèses métaphysiques, on retrouve l'influence de Platon. Il n'est pas jusqu'à la conception qu'il veut que l'on se fasse de Dieu — si problématique que soit d'ailleurs pour lui l'existence de Dieu — qui ne soit toute proche de l'Idée du Bien de Platon (105). Et quand il parle de l'amour, à toutes les lignes, dans l'expression aussi bien que dans la pensée, on sent le souffle platonicien.

Après avoir composé un mémoire sur Platon pour le concours de l'Académie des sciences morales et politiques, Fouillée présenta, l'année suivante au même concours une étude sur *La Philosophie de Socrate*. Puis, pour sa thèse de doctorat ès-lettres, il traduisit en latin le dialogue de Platon, *Le second Hippias*, où Socrate expose sa théorie de la volonté. Dans ces études, Fouillée trouva, sinon le point de départ, au moins la confirmation de ses propres idées sur la volonté et la liberté.

(104) Pour être juste, notons que M. DIÈS mentionne l'œuvre de FOUILLÉE dans une bibliographie sur le Dieu de Platon (Cf. *Autour de Platon*, p. 553), que M. ROBIN la mentionne aussi dans sa bibliographie.

(105) Voir Livre III, chapitre IV.

La théorie de la volonté, nous dit-il, est la partie la plus originale de la philosophie socratique; elle constitue, dans celle-ci un véritable système (106). D'après cette théorie, il ne peut pas exister d'hommes qui connaissent le bien et ne l'accomplissent pas, car tous les hommes préfèrent ce qu'ils croient le meilleur pour eux et, quand ils l'ont préféré, ils le font. En un mot la vertu n'est qu'une science, le vice est une ignorance. Quant à la liberté, c'est la raison se développant sans obstacles, concevant le vrai et le réalisant à la fois par un seul et même acte qui domine toute résistance extérieure. Etre libre, c'est « être raisonnable, c'est être sage, c'est connaître le bien et y tendre sans obstacle (107) » ; « La *liberté* est la *science* et la *vertu* (108) ». La doctrine socratique de la volonté est donc déterministe, mais, d'autre part, elle se sépare complètement du fatalisme matérialiste; la détermination volontaire y est conçue, « non comme l'effet mécanique des causes externes, mais comme le choix intellectuel du meilleur (109) ». Le fatalisme conçoit la fin comme une cause antérieure qui nous pousse, comme une force physique qui, placée derrière nous, nous entraîne; la doctrine socratique au contraire présente la fin comme un but intelligible à atteindre, but qui est devant nous et nous appelle. Ce but qui est le choix du meilleur laisse subsister la spontanéité naturelle de l'acte; l'être se détermine dans une direction certaine puisqu'il choisit toujours le meilleur, mais il reste qu'il se détermine lui-même; il n'y a pas, comme dans le fatalisme, nécessité mathématique de l'acte, mais seulement certitude; « le contraire de l'acte demeure alors possible, en soi et logiquement, bien qu'il ne soit jamais actuel (110) » ; il y a toujours deux possibles logiques bien qu'il n'y ait qu'un seul acte réel et que cet acte soit toujours dirigé vers la fin qui apparaît comme la meilleure. Si l'homme ne fait pas toujours le bien, c'est qu'il se

(106) Cf. *La Philosophie de Socrate*, I, p. 161.

(107) *Ibid.*, I, p. 178.

(108) *Ibid.*, I, p. 218.

(109) *Ibid.*, II, p. 489.

(110) *Ibid.*, II, p. 490.

trompe ; aussi, dans cette doctrine « la liberté ne signifie que l'affranchissement de tout ce qui n'est pas le bien, la délivrance de tout besoin et de toute « envie » ; le sage seul est donc libre. ...le choix du bien chez le sage, est libre en ce sens que rien ne l'y force et cependant, il est moralement nécessaire, d'une nécessité dont le sage lui-même est l'auteur (111) ». Le mal, n'est qu'une erreur par laquelle on confond un bien moindre avec un bien supérieur ; et quant à la connaissance du bien qui paraît parfois accompagner la pratique du mal, c'est une connaissance incomplète et ambiguë, car la parfaite connaissance du véritable bien rend impossible la recherche du mal.

Fouillée conclut que, pour compléter la pensée de Socrate et arriver à une juste théorie du bien et de la perfection morale, il suffirait de pénétrer plus avant que lui-même dans sa propre doctrine.

D'abord, Socrate n'a pas vu que le souverain bien n'est pour nous qu'un idéal et jamais une réalité que nous puissions vérifier par l'expérience ou démontrer par la raison (112). Ensuite, il « conçoit trop le bien comme un objet neutre et impersonnel, extérieur et supérieur à nous qui serait contemplé par notre intelligence et non produit par notre volonté ; il ne se représente pas le bien comme une bonté personnelle et libre qui ne dépend point des objets et des fins extérieures, mais qui, étant elle-même sa propre fin, impose cette fin à tout le reste (113) ». En un mot, la « philosophie de Socrate aspire à dépasser la sphère de l'intelligence abstraite sans réussir à atteindre la sphère de la vivante volonté (114) ».

Enfin, si Socrate a vu la souveraine puissance des idées, il oublie que, « parmi ces idées toutes puissantes qui tendent à se réaliser d'elles-mêmes dans l'action, la plus influente, la plus irrésistible est l'idée de la liberté (115) ». Ce sera la tâche propre de Fouillée de faire de cette idée une idée-force entre toutes.

(111) *Ibid.*, II, p. 493.

(112) Cf. *Ibid.*, II, p. 508.

(113) *Ibid.*, II, p. 557.

(114) *Ibid.*, II, p. 559.

(115) *Ibid.*, I, p. 515.

Chargé du rapport à l'Académie sur le concours et analysant le travail de Fouillée, Vacherot loue celui-ci tout spécialement en ce qui concerne l'exposé de la théorie de la volonté dans Socrate ; cette théorie, dit-il, « apparaît avec une clarté, une profondeur, une originalité que nulle étude antérieure n'avait fait ressortir à ce point (116) ». Nous voyons que le libre arbitre, méconnu par Socrate et Platon, n'est pas en réalité pour eux le caractère propre et le type de la volonté, mais qu'au contraire, la vraie volonté « est cette volonté sans contingence, dont la nécessité morale fait la véritable liberté et qui est identique avec la pensée et le désir du Bien (117) ». Mais, ajoute Vacherot : « Socrate s'est-il aussi bien rendu compte de la portée de sa théorie que l'auteur paraît le croire ? On peut encore en douter... Ce qui résulte certainement de cette belle et forte étude, c'est que toute une grande tradition est en germe dans la doctrine de Socrate (118) ». Fouillée a montré, en effet que la théorie socratique de la volonté, admise par Platon, a passé ensuite chez les stoïciens, chez Plotin, et, parmi les modernes, chez Spinoza et plus précisément chez Leibniz (119).

Il semble bien que Fouillée ait donné à la théorie de Socrate sur la volonté une précision et une portée métaphysique qu'elle n'avait peut-être pas dans l'esprit du philosophe grec (120). Mais remarquons que, pour Fouillée,

(116) *Ibid.*, I, p. 405.

(117) *Ibid.*, I, p. 406.

(118) *Ibid.*, I, p. 406.

(119) Cf. *Ibid.*, II, pp. 500 à 508.

(120) BROCHARD dit : « Il faut écarter la thèse si brillamment soutenue par M. Fouillée d'après laquelle Socrate aurait été un métaphysicien en même temps qu'un moraliste. » (*Etudes de philosophie ancienne*, p. 35.)

FOUILLÉE soutient en effet qu'il y a proprement chez Socrate une doctrine métaphysique de la liberté et s'oppose aux interprètes qui « croient que Socrate n'a point eu conscience de la portée qu'avait sa doctrine et de la négation du libre arbitre qu'on en pouvait légitimement conclure. » (*Philosophie de Socrate*, I, p. 173.)

c'est une méthode légitime d'interpréter, de prolonger et de préciser une doctrine dans le sens qui paraît conforme à son esprit profond, à son idée dominante, méthode rendue nécessaire quand il s'agit, comme dans le cas de l'étude de Socrate, de reconstruire une philosophie avec des éléments empruntés à différents commentateurs (121). Quelle que soit l'opinion qu'on ait sur la critique de Fouillée, ce qu'il trouve dans Socrate, c'est l'idée que la liberté morale n'implique nullement contingence, mais au contraire suppose la détermination par des causes internes d'ordre mental : représentation et attrait du bien, c'est aussi l'idée que la liberté en soi n'est rien moins que l'absolu puisque, seul, l'absolu peut avoir en lui-même la raison et la cause adéquate de ce qu'il *est* et de ce qu'il *fait*.

*
* *

Si les premiers travaux de Fouillée ont été pour lui tout autre chose qu'une œuvre d'érudition historique, si le platonisme qu'il a repensé pour son propre compte marqua son esprit d'une empreinte ineffaçable — et c'est pourquoi nous y avons insisté — bien d'autres influences se sont sans doute exercées sur lui. Au reste, un philosophe contemporain ne peut puiser dans l'antiquité que le fond et comme l'armature de sa métaphysique, non sa forme définitive; encore moins peut-il y trouver les éléments d'une psychologie scientifique. Or, si en un sens, il est vrai comme l'a dit Herbart qu'« en chacun de nous revit le passé tout entier (122) » en Fouillée revivent, outre Socrate et Platon, de multiples aspects de la tradition philosophique, maintes thèses de Descartes, Spinoza, Leibniz sans parler des philosophes plus proches de lui et dont beaucoup lui ont transmis quelque chose de leur esprit et de leurs idées.

(121) Cf. *Philosophie de Socrate*, I, pp. XIII à XX.

(122) HERBART. — *Lehrbuch Zur Einleitung in der Philosophie*, § 159, p. 302.

D'abord, la pensée de Fouillée doit beaucoup à Descartes, pour lequel il professe une grande admiration. Il aime en lui le souci de la clarté des idées, la pensée logique, rationnelle, l'esprit géométrique, il voit dans le cartésianisme la rupture avec l'esprit scolastique et l'avènement de la pensée moderne. Exception faite pour sa psychologie trop dédaigneuse de l'expérience et sa théologie encore empreinte de l'esprit du moyen-âge, le cartésianisme est définitif, « éternellement vrai (123) » dans sa partie positive et, « si Descartes revenait parmi nous, il verrait toutes ses grandes doctrines aujourd'hui triomphantes (124) ». En métaphysique, il « a une triple lignée : tous les naturalistes, tous les idéalistes, enfin tous ceux qui professent la « primordialité de la volonté (125) ».

Le premier mérite de Descartes, c'est d'avoir nettement posé le problème de l'idéal et du réel, c'est-à-dire la question de distinguer ce qu'il y a de subjectif et ce qu'il y a d'objectif dans notre connaissance et d'en avoir donné, d'une manière générale, la vraie solution. Pour Descartes « la seule réalité immédiatement saisie est celle de notre conscience, de notre pensée ; ce qui est conforme aux lois de cette pensée est *vrai* et c'est seulement à travers le vrai que nous saisissons avec certitude les *réalités* autres que nous (126) ». Le seul tort de Descartes, ici, c'est de parler de « substance » à la manière scolastique, mais quand il parle ainsi, « il parle contre lui-même. Le fond de sa doctrine, en effet, c'est que cela seul est intelligible qui est clairement et distinctement pensé, d'où il suit que, pour nous, la pensée est une même chose avec l'être (127) ». Et c'est là une vérité définitivement acquise à la philosophie, un point de vue d'où toute métaphysique doit partir.

Ainsi, par son *Cogito*, Descartes a établi la base inébranlable de l'idéalisme moderne. Mais, d'autre part, n'a-

(123) *Descartes*, p. 203.

(124) *Ibid.*, p. 203.

(125) *Ibid.*, p. 178.

(126) *Ibid.*, p. 131.

(127) *Ibid.*, p. 102.

t-il pas fait du jugement l'œuvre, non pas de l'entendement, mais de la volonté; n'a-t-il pas montré que la volonté juge, poussée par une sorte d'inclination à se prononcer et, par là-même, n'a-t-il pas compris le rôle de nos tendances, de nos appétitions dans notre pensée? Enfin, n'a-t-il pas accordé, tant en l'homme qu'en Dieu, la primauté à la volonté sur l'intelligence, et, en définitive, placé le fond de l'être dans la volonté? (128). Ici Fouillée maintient son point de vue contre les critiques de Bouillier qui lui objecte que « la volonté, essence de l'être, et la primordialité attribuée à la volonté » ne sont « choses *nullement* cartésiennes (129) ». Et il va jusqu'à dire que Descartes « admettait un principe concret, analogue à ce que nous appelons aujourd'hui *nature, vie, vouloir-vivre* (130) » si bien que l'on pourrait, sur ce point, voir en Descartes un précurseur de Schopenhauer et de tout le volontarisme contemporain.

« Le second mérite de Descartes en philosophie est d'avoir montré que la pensée est irréductible au simple mouvement dans l'étendue (131) ». Il a ainsi réfuté d'avance tous les matérialistes, présents et à venir, et il a posé une limite infranchissable au mécanisme.

Au reste, comme explication du monde physique, le mécanisme, « cette réduction des phénomènes matériels à la mécanique universelle ou, même encore, à la mathématique universelle, est une des plus grandes conceptions de Descartes et les sciences modernes la confirment de plus en plus (132) ». Ce mécanisme, avec l'unité des forces de la nature qu'il implique, Fouillée voudra le garder intégralement, bien qu'il s'accorde assez malaisément avec ses

(128) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 312. FOUILLÉE s'appuie sur la thèse de BOUTROUX où celui-ci montre la primordialité du vouloir en Dieu dans la philosophie de Descartes.

(129) Cf. *Ibid.*, p. 312.

(130) *Ibid.*, p. 311.

(131) *Descartes*, p. 131.

(132) *Le Discours de la Méthode*. Introduction par FOUILLÉE, p. XII.

propres thèses. Il y voit en effet une conquête définitive de la pensée moderne, un dogme scientifique que « Descartes a établi sur des bases inébranlables (133) ».

Le mécanisme universel a conduit Descartes à rejeter du monde de la vie aussi bien que de celui de la matière brute toutes les explications par les forces, par les entités scolastiques ou par les causes finales, à réduire les phénomènes vitaux comme les autres à des mouvements. Par là, Descartes « demeure le fondateur de la physiologie moderne (134) ». Et ici encore, Fouillée le suivra et ne voudra qu'on fasse appel, pour expliquer les phénomènes de la vie, ni à la finalité, ni au principe vital de l'école de Montpellier, ni à l'âme invoquée par certains, ni à une « idée directrice » au sens de Claude Bernard. Toutefois, concède-t-il, ce qu'on peut reprocher à Descartes, c'est d'avoir peut-être dépassé la mesure dans sa réaction contre l'abus des causes finales en n'insistant pas assez sur l'usage légitime — qu'au reste il admet — de la finalité dans la morale (135); c'est surtout sa théorie de l'animal-machine que, d'ailleurs, il n'a pas soutenue sans hésitation, ni restriction, et qui fut utile à son époque « pour faire comprendre le caractère exclusivement mécanique de toutes les fonctions corporelles, même chez l'homme, à plus forte raison chez les animaux (136) ». En ce qui concerne l'origine de la vie et la formation des espèces, Descartes est, aux yeux de Fouillée, le précurseur de l'évolutionnisme contemporain; il admet les générations spontanées auxquelles sans doute on reviendra un jour « sous une forme moins enfantine

(133) *Mouvement idéaliste*, p. 305.

• (134) *Descartes*, p. 71.

(135) Cf. *Introduction au Discours de la Méthode*, p. XLIV.

(136) *Descartes*, p. 71.

M. BOUILLIER demande où FOUILLÉE a découvert que Descartes n'a pas admis l'automatisme des bêtes sans restriction (Cf. *Revue philosophique* 1894, I, p. 296). Et FOUILLÉE répond en se référant à des textes de Descartes, *Traité des Passions* (I, A. 50) et *Lettre au marquis de Newcastle* (IX, 418), qui montrent que celui-ci n'affirme pas absolument l'absence de tout mode de conscience chez les animaux. (Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 315.)

(Pour la *Lettre*, la référence renvoie à l'édition VICTOR COUSIN.)

que celle dont M. Pasteur a fait la réfutation (137) » ; il voit dans la génération un phénomène chimique et calorifique, il a pressenti la loi qui veut que les organismes mal conformés disparaissent tandis que les autres subsistent. N'est-ce pas là être évolutionniste avant la lettre ? Aussi, à M. Bouillier qui lui reproche de faire indûment de Descartes le fondateur de l'évolutionnisme (138), Fouillée répond : « Qu'est-ce que ramener l'histoire entière du monde à un problème de mécanique embrassant même les mouvements des êtres vivants, si ce n'est poser le principe même de l'évolutionnisme ? Et quand Descartes dit qu'on peut imaginer le chaos le plus complet et le prendre pour point de départ, mais que, en vertu des seules lois mécaniques, ce chaos finira nécessairement par prendre la forme actuelle... ne propose-t-il pas l'évolutionnisme le plus radical ? (139). »

En résumé, la seule grande erreur de Descartes, c'est d'avoir creusé un fossé entre le monde physique et le monde mental, c'est d'avoir retiré de la nature toute conscience et toute vie. Mais, pense Fouillée, cette « grande soustraction au monde extérieur de tout élément psychique, ce grand vide creusé autour de nous était alors nécessaire : Descartes montrait par là le légitime point de vue auquel doivent se placer les sciences de la nature (140) ». D'ailleurs, il a bien commencé la réduction du monde mécanique aux éléments du monde de la science ; dans ses derniers ouvrages, il semble flotter entre ces deux conceptions : la matière est une substance, la matière n'est qu'une abstraction ; mais c'est la seconde qui est le plus conforme à l'esprit de son système. En effet, chez Descartes « la matière se réduit à des propriétés mathématiques et les propriétés mathématiques ne sont autre chose que des idées de notre esprit ; le monde extérieur finit donc par se résoudre en idées (141) ».

(137) *Descartes*, p. 66.

(138) Cf. *Revue philosophique*, 1894, I, p. 296.

(139) *Mouvement idéaliste*, pp. 305-306.

(140) *Descartes*, p. 199.

(141) *Ibid.*, pp. 132-133.

Le dualisme cartésien: étendue, pensée, n'est donc ni absolu, ni définitif, comme le montre bien la théorie de l'union de l'âme et du corps (142). Toutefois Descartes n'est pas parvenu à un véritable *monisme*, il n'a pas achevé de ramener l'étendue à la conscience, il n'a pas vu « partout dans l'univers des volontés plus ou moins analogues à la nôtre et ayant en elles le germe de la pensée (143) ». Aussi son système reste-t-il incomplet, mais il suffira de le rectifier et de le prolonger conformément à sa logique même, de faire rentrer le mécanisme dans l'idéalisme en réduisant le premier à n'être qu'un point de vue pris sur la réalité totale pour obtenir la synthèse supérieure qu'est le monisme idéaliste.

Il semble qu'en certains points, Fouilleé interprète Descartes en le poussant un peu dans son sens à lui, bien qu'il se défende vivement de « s'être laissé égarer par le désir de dire des choses nouvelles (144) », ainsi que le lui reproche Bouillier. Du cartésianisme à l'évolutionnisme spencérien, au transformisme de Lamarck et Darwin, il y a loin. D'autre part, et malgré la théorie de l'union de l'âme et du corps, assez obscure et difficile d'ailleurs à accorder avec l'ensemble du système, le point de vue dominateur, l'esprit profond du cartésianisme ne reste-t-il pas la distinction radicale, la séparation des deux substances: étendue et pensée?

(142) Pour montrer que la séparation de la matière et de l'esprit n'est pas chez Descartes aussi radicale qu'on le croit trop souvent, FOUILLEÉ s'appuie sur la théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps telle que Descartes l'expose dans les *Lettres à Elisabeth*. N'y pose-t-il pas, par rapport à la connaissance de l'âme et du corps, trois notions primitives ou natures simples qui sont l'étendue pour le corps, la pensée pour l'âme et, pour l'âme et le corps ensemble, la notion de leur union, et ceci ne prouve-t-il pas que « pour Descartes, l'union de la pensée et de l'étendue n'est pas simplement une juxtaposition ou comme on l'a cru, un parallélisme de la pensée et de l'étendue ». (Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 309.)

(143) Descartes, p. 134.

(144) *Mouvement idéaliste*, p. 308.

Quoi qu'il en soit, ce qui, de Descartes, passe chez Fouillée, c'est surtout d'une part le *Cogito* avec le spiritualisme qu'il implique, d'autre part le mécanisme.

Mais en ce qui concerne proprement la notion d'idée-force, on en peut trouver le germe chez Spinoza beaucoup plus que chez Descartes. Spinoza n'a-t-il pas affirmé que les facultés ne sont que de « pures fictions » ou « des êtres métaphysiques (145) », n'a-t-il pas soutenu, contre Descartes, que la volonté n'est pas un pouvoir distinct de l'intelligence et qui agirait sur l'idée conçue pour la transformer en idée affirmée ou en jugement, mais que « la volonté et l'intelligence sont une seule et même chose (146) ». Ne nous dit-il pas que l'idée, en tant qu'elle est une vraie idée et non pas une image reçue passivement, enveloppe par elle-même affirmation ou négation, et qu'une représentation qui, par hypothèse, serait seule dans la conscience entraînerait fatalement la croyance à la réalité de son objet? (147). Or ce sont là des points de vue, qu'à peu de chose près, nous retrouverons chez Fouillée. En outre, Spinoza affirme « que, d'une idée donnée, quelle qu'elle soit, il doit nécessairement résulter un effet (148) », que notre âme agit en tant qu'elle a des idées adéquates, et qu'elle agit d'autant plus qu'elle a un plus grand nombre d'idées adéquates? Et n'était-ce pas là voir dans l'idée un principe d'action? Toutefois, Spinoza est un pur rationaliste. Ce que serait une philosophie rigoureusement déduite des données de l'intelligence, sans l'introduction d'aucun élément emprunté à la volonté, c'est « ce que peuvent montrer la méthode et le système de Spinoza. Celui-ci ne voit rien que du point de vue intellectuel. Prenant le mot de *pensée* employé par Descartes dans un sens plus rigoureux qui en exclut l'activité volontaire, il n'aperçoit en lui-même que la pensée proprement dite et, sous la

(145) SPINOZA. — Ethique, L. II, Th. 48, Sch.

(146) *Ibid.*, L. II, Th. 49 corol.

(147) Cf. *Ibid.*, L. II, Th. 49 Sch.

(148) *Ibid.*, L. III, Th. 1.

pensée, l'être universel de Platon (149) ». Son erreur serait donc de méconnaître l'existence en l'homme de la volonté, de réduire l'âme humaine à n'être qu'une série de pensées. Pourtant Spinoza a parlé d'effort, d'appétit, de désir (150). Et c'est pourquoi Fouillée, après lui avoir reproché son intellectualisme, verra en lui, comme en Descartes, un précurseur du volontarisme contemporain. Un des caractères dominants de la philosophie de notre époque, dit-il, c'est qu'elle est devenue volontariste, mais déjà, Spinoza, « sous les apparences géométriques de son système, avait pris pour ressort la volonté d'être et de persévérer dans l'être (151) ». Au vouloir vivre de Spinoza, Fouillée substituera ce qu'il appelle la *volonté de conscience*. Mais Spinoza ne nous disait-il pas déjà que la raison n'est pas autre chose que l'âme en tant qu'elle a des idées adéquates, et d'autre part que cet effort « en vertu duquel, l'âme, en tant qu'elle raisonne, s'efforce de conserver son être, n'est rien autre que comprendre (152) ». Effort pour comprendre, ou, selon l'expression de M. Brunschvicg, « effort perpétuel de l'intelligence vers l'intelligence (153) » de Spinoza et volonté de conscience de Fouillée ne sont pas, nous le verrons, sans se ressembler en certains points. Toutefois, ne poussons pas trop loin ici l'analogie; au reste, la thèse de la volonté de conscience de Fouillée trouve un antécédent plus direct chez Leibniz.

Mais remarquons encore que, bien qu'étant un initiateur des psychologies volontaristes contemporaines, Fouillée resta toujours rationaliste; « tout ce qui avait l'air d'être une brèche aux lois de la raison l'effarouchait (154) ». Or, cela, c'est chez lui affaire de tempérament intellectuel, mais c'est sans doute aussi, pour une part, in-

(149) *Histoire*, p. 289. Cf. *Philosophie de Platon*, III, p. 349.

(150) Cf. SPINOZA. — *Ethique*, L. III, Th. 6-9.

(151) *Revue philosophique*, 1908, II, p. 113.

(152) SPINOZA. — *Ethique*, L. IV, Th. 26.

(153) BRUNSCHVICG. — *Spinoza*, p. 159.

(154) CHAUMEIX. — *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1913, p. 687.

fluence sur sa pensée de celle des grands intellectualistes, de Spinoza entre autres.

Enfin, ajoutons que Fouillée n'a pas été sans remarquer que, préoccupé avant tout du problème moral, du salut de l'homme, intitulant son principal ouvrage : *Ethique*, Spinoza n'en professe pas moins le déterminisme le plus absolu. Une telle autorité, venant après celle de Socrate et de Platon, n'est-elle pas propre à montrer que la contingence n'est nullement un postulat de la morale, que, pour fonder celle-ci, point n'est besoin de nier le déterminisme. D'ailleurs Fouillée, tout en critiquant le « fatalisme absolu et exclusif (155) » de Spinoza, s'en éloigne. semble-t-il, moins qu'il ne le croit lui-même.

Fouillée aime, chez Leibniz, cet esprit largement ouvert à la pensée d'autrui, et qui, loin de s'enfermer dans la spéculation individuelle, cherche le meilleur dans chacune des doctrines existantes et ambitionne de concilier les grands systèmes. Et il voit en Leibniz, héritier ici de l'esprit platonicien, un précurseur de sa méthode de synthèse conciliatrice (156).

Toutefois, il admire Leibniz moins que Descartes. Certaines doctrines scientifiques de Leibniz, dit-il, rétrogradent par rapport à celles de Descartes. Ainsi, au lieu de garder simplement, dans la physique, le mécanisme cartésien qui satisfait à toutes les exigences de la pensée scientifiques, Leibniz « se perd dans une analyse de la force qui nous ramène à la scolastique (157) » ; il cherche à expliquer métaphysiquement les lois du mouvement et restaure, jusque dans le monde matériel, les causes finales. N'est-ce pas là revenir en arrière ? En outre, au point de vue métaphysique, il brise « l'unité fondamentale de l'être que le monisme de Spinoza avait si admirablement établie (158) », cela en formant l'univers d'une infinité d'atomes ou mo-

(155) *Philosophie de Platon*, III, p. 352.

(156) Cf. *Histoire*, pp. 306-307.

(157) *Descartes*, p. 189.

(158) *Ibid.*, p. 189.

nades sans lien entre eux. Enfin, Fouillée ne pardonne pas à Leibniz son optimisme qu'il qualifie de « panégyrique blasphémateur (159) », de doctrine au fond immorale, puisqu'elle « divinise le mal, la lutte pour la vie, la souffrance et le crime (160) ».

Mais par ailleurs, la « vraie supériorité de Leibniz, c'est sa doctrine de l'animation universelle qui aboutit à placer en toutes choses des perceptions plus ou moins obscures et des appétitions plus ou moins sourdes, c'est l'infinité de l'étendue devenant une infinité de vie, de sensation et de désir, c'est enfin l'évolution mécanique se changeant partout en une évolution psychique (161) ». Psychologue, Leibniz vit que la conscience saisit en soi, non seulement des phénomènes, mais aussi la cause qui produit ces phénomènes et les développe peu à peu, en un mot la *force active*. Métaphysicien, il comprit que si « le mécanisme rend compte de la nature visible par les lois du mouvement, il ne donne ni la raison invisible de ces lois, ni la raison du mouvement et, par conséquent, il ne s'explique pas lui-même (162) ». Et, de là, il fut amené à penser que « la nature des substances consiste dans la force et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation des âmes (163) ». Pour lui, dans le fond des choses, « il n'y a rien que d'actif et d'animé, rien que de vivant et, en définitive, de spirituel au sens le plus large de ce mot (164) ». En outre, chaque individualité ou monade enveloppe en elle-même une source de développement mental indéfini, une *appétition* ou désir incessant de passer d'une perception à une autre plus distincte. Et d'autre part, l'univers, pris dans son en-

(159) *Ibid.*, p. 191.

(160) *Histoire*, p. 329.

(161) *Descartes*, p. 191.

« On sait, écrit FOUILLÉE, que l'animisme universel était déjà dans Platon; mais Leibniz y ajoute l'entéléchie d'Aristote et conçoit pour son propre compte la monade. » (*Philosophie de Platon*, III, p. 359.)

(162) *Histoire*, p. 310.

(163) *Ibid.*, p. 310.

(164) *Ibid.*, p. 315.

semble, présente une hiérarchie de substances diverses et de plus en plus conscientes. Or, cette animation universelle, « ce progrès continu de tous les êtres, cette *génération* toujours à la recherche du mieux, cet effort pour s'élever du degré inférieur au degré supérieur, cette série non interrompue de formes où la diversité et l'analogie sont également merveilleuses (165) », toute cette doctrine qui n'est pas nécessairement liée à celle de monades indépendantes les unes des autres (166), voilà ce qui dépasse le cartésianisme, ce qu'il faut garder et que Fouillée gardera de la philosophie de Leibniz.

Ce qu'il retient aussi, c'est le sens et l'importance métaphysique attachés par Leibniz aux principes de la raison. Fouillée l'approuve d'avoir réduit les principes rationnels à deux : l'axiome de contradiction qui fonde les possibles, l'axiome de raison suffisante qui fonde les existences et d'avoir attribué une valeur universelle — tant objective que subjective — à ce dernier. Pour Leibniz comme pour Platon, la raison des choses, c'est l'ordre, c'est la convenance et l'harmonie, et « l'esprit de l'homme doit se pénétrer de ce principe que tout est régulier et ordonné, que rien n'existe qui ne soit intelligible ou rationnel, et qui n'ait par là un titre à l'existence (167) ». Or, de ceci, l'esprit de Fouillée resta toujours profondément pénétré. Toutefois il ne garde pas la distinction leibnizienne du nécessaire et du contingent ; il reproche à Leibniz de ramener toute nécessité au principe d'identité et d'admettre une sorte de contingence métaphysique, en ce sens que ce dont le con-

(165) *Philosophie de Platon*, III, p. 359.

(166) D'après FOUILLÉE, la conception de monades absolument enfermées en elles-mêmes et indépendantes les unes des autres, ce ne serait pas là la vraie pensée leibnizienne. « En réalité si les monades n'ont point de fenêtres sur l'extérieur, c'est qu'elles s'accordent, se perçoivent et, en un certain sens, se pénètrent par l'intérieur... à une action physique des êtres l'un sur l'autre, Leibniz veut substituer une harmonie tout intellectuelle... l'univers est une vaste société d'être animés d'un même désir et travaillant à la même œuvre : la perfection. » (*Histoire*, p. 129.)

(167) *Histoire*, p. 307. Cf. *Philosophie de Platon*, III, pp. 357-358.

traire n'implique pas contradiction aurait pu être autrement si Dieu l'avait voulu (168). Mais nous verrons que la différence entre les thèses des deux philosophes — si on laisse de côté le Dieu de Leibniz — est ici dans les mots plus que dans les idées.

Comme Leibniz encore, Fouillée voudra — en niant toute réelle contingence et en rejetant la liberté d'indifférence — sauver la liberté morale. Pour Leibniz, « *la liaison des causes avec les effets*, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever (169) ». En effet, « il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dépendance de nos actions (170) » par rapport à leurs antécédents psychologiques, dépendance qui n'empêche pas qu'il y ait, « dans le fond des choses, une spontanéité merveilleuse en nous, laquelle, dans un certain sens, rend l'âme, dans ses résolutions, indépendante de l'influence physique de toutes les autres créatures (171) ». Or Fouillée soutiendra — et parfois presque dans les mêmes termes — des idées toutes semblables. Pourtant, il reproche à Leibniz de se faire de la liberté une conception trop *intellectuelle* et pas vraiment *morale* et il se flatte d'arriver, en perfectionnant la thèse leibnizienne, à une conception beaucoup plus satisfaisante de la liberté morale.

Demandons-nous encore si Fouillée n'a pas — comme tant d'autres — profondément subi l'influence de Kant. Aussi bien ne se rapproche-t-il pas du philosophe de Kœnigsberg par une même préoccupation dominante : la solution de l'antinomie liberté-déterminisme.

Fouillée a beaucoup écrit sur la philosophie, principalement sur la morale kantienne, mais il ne parle guère de Kant que pour le critiquer. Aussi pourrait-on croire que le kantisme n'a exercé sur lui que l'influence très générale,

(168) *Mouvement positiviste*, pp. 34-35.

(169) LEIBNIZ. — *Théodicée*, 1^{re} partie, § 55, Gerhardt B. VI, pp. 132-133.

(170) *Ibid.*, § 59, Gerhardt B. VI, p. 135.

(171) *Ibid.*

qu'en tant que critique de la raison, il a eue sur toute la philosophie postérieure. Toutefois, sur la question de la liberté et du déterminisme, on trouve chez Kant certaines idées que Fouillée reprendra, en les intégrant à son propre système. Kant résout le problème en reléguant la liberté dans le monde nouménal et Fouillée rejette cette solution. Mais — en certains textes au moins — Kant accorde, que, dans le monde phénoménal, l'homme agit sous l'idée de la liberté et, qu'au point de vue pratique, cette idée de la liberté équivaut à la liberté réelle. Pour lui, « tout être, qui ne peut agir autrement que sous l'idée de la liberté est, par cela même, au point de vue pratique, réellement libre » et il écrit : « ne voulant pas m'engager à *prouver* la liberté au point de vue théorique, je me borne à l'admettre comme une *idée* que les êtres raisonnables donnent pour fondement à toutes leurs actions; quand même l'existence de la liberté ne serait pas théoriquement démontrée, les mêmes lois qui obligeraient un être *réellement* libre obligent également celui qui ne peut agir qu'en *supposant* sa propre liberté (172) ». Or, Fouillée cite ces textes de Kant, mais n'en est pas satisfait (173). Kant, remarque-t-il, « aurait dû dire, pour plus d'exactitude, que ces lois *paraîtraient* obliger celui qui ne peut agir qu'en se *paraissant* libre à lui-même... quoi qu'en dise Kant, on peut fort bien agir sans *supposer* sa propre liberté et même en supposant le déterminisme universel. Le « fardeau » qui, selon Kant, ne « pèse que sur la théorie » pèse donc aussi tout entier et plus lourdement encore sur la pratique... Pour le diminuer, sinon pour le supprimer, il faudrait montrer l'influence libératrice

(172) Traduit et cité par FOUILLÉE. — *Critique des systèmes*, p. 162.

Cf. KANT. — *Métaphysique des mœurs*. Trad. Tissot, p. 107.

Ajoutons que dans la *Critique de la raison pure* (Préface de la 2^e édition) KANT nous dit que si la liberté ne se pouvait pas concevoir parce que contradictoire en elle-même, la supposition de la liberté impliquée dans la morale deviendrait impossible.

(173) Cf. *Critique des systèmes*, p. 162.

qu'exerce l'idée même de la liberté par la force qui appartient à toute idée... (174) ».

Montrer cette influence, ce sera la tâche propre de Fouillée. Mais quand celui-ci présentera la liberté comme un idéal à réaliser, une fin à atteindre, ne suivra-t-il pas encore Kant faisant de la volonté une fin et non un moyen ?

**

Fouillée — a-t-on dit — « est en quelque sorte le Wundt français en ce sens qu'il a essayé de construire la dernière synthèse systématique du savoir contemporain (175) » et, dans cette synthèse, d'intégrer tous les éléments, tant philosophiques que scientifiques, qui lui paraissent dignes d'être retenus. Toutefois, pour synthétique qu'elle soit, son œuvre ne saurait représenter également tous les aspects de la pensée contemporaine et, parmi les multiples rameaux de celle-ci, doit bien se rattacher à quelque maîtresse branche.

En 1860, Ravaisson écrivait : « A bien des signes, il est permis de prévoir, comme peu éloignée, une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un réalisme ou positivisme spiritualiste ayant pour principe générateur la conscience que l'esprit prend en lui-même d'une existence dont il reconnaît que tout autre existence dérive et dépend et qui n'est autre que son action (176) ». Or, Fouillée sera une des personnalités les plus marquantes de cette branche, positiviste et spiritualiste en même temps, de la philosophie française. Il est placé, par M. Dwelshauvers (177), parmi les psychologues idéalistes et néo-spiritualistes, par M. Benrubi (178) dans le courant du positivisme métaphysique et spiritualiste. Lui-même s'insérerait dans le mouvement idéaliste contemporain (179). Mais il est à rapprocher surtout

(174) *Ibid.*, pp. 162-163.

(175) BENRUBI. — *Sources et courants de la philosophie*, II, p. 610.

(176) RAVAISSON. — *Rapport sur la philosophie*, p. 258.

(177) Cf. DWELSHAUVERS. — *Psychologues contemporains*.

(178) Cf. BENRUBI. — *Sources et courants de la philosophie*, II.

(179) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 21.

de ceux qui, dans leur investigation philosophique, partent de l'étude du sujet conscient et qui, trouvant dans l'activité tendant à une fin, le primordial et l'essentiel de la vie mentale, font de cette notion d'activité ou volonté la base même de leur explication du monde ; en un mot, il fait partie de l'école qu'on pourrait appeler *psychologiste* et *volontariste*.

Faire l'histoire de ce courant de pensée, ce serait retracer celle d'une grande partie de la philosophie du XIX^e siècle, particulièrement de la philosophie allemande. Au reste il est impossible de préciser ici dans quelle mesure les idées de tel ou tel ont pu influencer celles de Fouillée et cela surtout lorsqu'il s'agit de philosophes qui, étant proprement ses contemporains, pouvaient recevoir de lui aussi bien que lui donner. C'est pourquoi nous nous bornerons à indiquer les sources les plus apparentes.

La métaphysique volontariste a, semble-t-il, sa source prochaine chez Schopenhauer qui fait de la volonté — s'exprimant par le vouloir-vivre dont on voit les manifestations partout dans la nature — l'essence et le principe du monde, « la substance intime, le noyau de toute chose particulière comme de l'ensemble (180) ». Et c'est pourquoi certains critiques voient en Fouillée un disciple de Schopenhauer (181).

Mais notre philosophe nie cette paternité intellectuelle ; « je ne connaissais nullement Schopenhauer, nous dit-il, quand je publiai *La Liberté et le Déterminisme*. Si j'avais lu ses œuvres, je lui aurais reproché, comme à Kant, le dualisme du noumène et du phénomène (182) ». Toute-

(180) SCHOPENHAUER. — *Le Monde*. Trad. § 21, p. 114.

(181) DE MARGERIE écrit en parlant du monisme de FOUILLÉE : « Le dynamisme d'Ionie avait donné la base et le dessin général de l'édifice. Le *panthéisme* de Schopenhauer fournit le couronnement de l'édifice et l'édifice lui-même. » (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896-1897, p. 188.)

Nous croyons que c'est là simplifier arbitrairement les origines de la philosophie de FOUILLÉE.

(182) *Critique des systèmes*, p. 278.

fois, si Fouillée était ignorant de la philosophie de Schopenhauer lorsqu'il écrivit ses premiers ouvrages, il la connut assez vite : « En écoutant, raconte-t-il, le comte Foucher de Careil parler de Schopenhauer avec qui il avait vécu à Francfort-sur-le-Mein, Guyau et moi, nous étions sous le charme de ses souvenirs abondants et animés qui évoquaient à notre esprit la figure originale du grand pessimiste (183) ». Et il est difficile de croire qu'à ce moment Fouillée, toujours si curieux du mouvement des idées, n'eût pas à cœur de connaître, non seulement la personnalité, mais aussi la doctrine de ce penseur original. Remarquons que, dès 1875, il consacrait un chapitre de son *Histoire de la Philosophie* au système de Schopenhauer, il approuvait celui-ci d'identifier l'action et la volonté, et de faire de la volonté notre essence; et il citait un passage caractéristique où Schopenhauer, tout comme Fouillée lui-même, mais bien avant lui, fait du concept de volonté la donnée immédiate et primordiale à laquelle il faut ramener le concept de force. « Jusqu'ici, nous dit le philosophe allemand, on a ramené le concept de *volonté* au concept de *force*; je fais le contraire et je considère toute force naturelle comme une volonté... le concept de volonté est le seul entre tous, qui n'a pas sa source dans le pur phénomène, ni dans la pure représentation, mais qui vient du dedans, qui sort de la conscience de chacun, dans lequel chacun reconnaît son propre individu immédiatement, sans forme aucune, même la forme de sujet et d'objet; car là, ce qui connaît et ce qui est connu coïncident. Si donc, nous ramenons la notion de force à celle de vouloir, nous ramenons l'inconnu à une chose bien plus connue, à la seule chose immédiatement connue, ce qui étend beaucoup notre connaissance (184) ». Or Fouillée voudra aussi identifier force et volonté ou, autrement dit, voir dans l'activité psychique le type de toute

(183) Préface à *Mémoire sur la philosophie de Leibniz* par FOUCHER DE CAREIL, p. 3.

(184) *Histoire*, p. 461. FOUILLÉE cite également ce passage, extrait de l'ouvrage : *Le Monde comme volonté*, I, Liv. II, § 32 dans ses *Extraits des grands philosophes*, pp. 452-453.

force. Toutefois, ceci ne prouve pas que ce soit chez Schopenhauer que Fouillée ait puisé cette idée.

Au reste, il ne faut pas, comme le dit très bien M. Pierre Janet (185), rapprocher abusivement le volontarisme de Fouillée des systèmes analogues qui, tel celui de Schopenhauer, placent en toutes choses un principe de volonté universelle. En effet, si l'antagonisme de la philosophie de la Volonté et de la tradition intellectualiste apparaît, chez Schopenhauer, « sous le jour le plus crû (186) », la synthèse de l'intellectualisme et du volontarisme, par l'insertion dans la raison, avec son ordre intelligible, d'une activité consciente et progressive, apparaît, chez Fouillée, comme le trait dominant de sa philosophie. En outre, le pessimisme outrancier du philosophe allemand répugnait profondément à celui qui voulait être un philosophe de l'espérance. D'ailleurs, nous le verrons, Fouillée a marqué nettement la différence entre sa conception métaphysique du monde et celle de Schopenhauer.

Aussi nous semble-t-il que c'est surtout des idées de Maine de Biran, de Wundt, de Guyau qu'il convient de rapprocher le volontarisme psychologique et métaphysique de Fouillée.

Remarquant que la seule réalité que nous connaissons d'une connaissance vraiment immédiate, c'est le sujet ou le *moi*, Maine de Biran en revient « à la tradition de Descartes pour qui la philosophie avait son point de départ dans la conscience (187) » et il prescrit au philosophe, comme méthode fondamentale, « la *réflexion*, c'est-à-dire l'acte par lequel le sujet pensant écarte de soi tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs, toutes les conceptions métaphysiques et transcendantes pour se saisir lui-même en sa vivante réalité (188) ». En un mot, il voit dans l'expé-

(185) Cf. JANET. — *Bulletin de l'académie des sciences morales*, 1916, p. 234.

(186) RUYSEN. — *Schopenhauer*, p. 214.

(187) *Histoire*, p. 419.

(188) *Ibid.*, p. 419.

rience intérieure ou sens intime le type de la connaissance certaine (189).

Or, ici, Fouillée sera un continuateur de Maine de Biran. Mais le retour à la psychologie, l'idée de chercher dans l'étude de la conscience le point de départ de toute spéculation métaphysique, il a pu la recevoir aussi, directement ou indirectement, de Victor Cousin qui, grand maître de l'université à l'époque de l'enfance de Fouillée, pénétra de son esprit et de ses idées toute une génération de professeurs de philosophie. « L'étude de la pensée et de l'esprit qui en est le sujet, c'est-à-dire la psychologie est devenue, nous dit Cousin, le point de départ, le principe le plus général, la grande méthode de la philosophie moderne (190) ». Celle-ci a vu et elle doit se convaincre de plus en plus que la psychologie est « la condition et comme le vestibule de la philosophie (191) » ; que « rentrer dans la conscience et en étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs différences et leurs rapports, doit être la première étude du philosophe (192) ». Et Fouillée loue chez Cousin « cette belle théorie de la raison impersonnelle et souveraine qui est la conscience saisissant en soi directement le principe universel de toute existence, la pensée identique à l'être (193) ». Mais il ajoute : « Malheureusement, le rationalisme de Victor Cousin demeura trop abstrait parce qu'il resta tout intellectuel (194) ». Et c'est pourquoi, si Fouillée garde le point de départ de Victor Cousin, il ne

(189) Cf. MAINE DE BIRAN. — *Œuvres*, VIII, pp. 19-20 en note :

« L'homme a seul la faculté non seulement de sentir ou de percevoir, mais d'apercevoir qu'il sent, notre sens *intime* est la manière de connaître la plus parfaite comme étant seule immédiate, comme saisissant son objet par l'*intérieur* au lieu que les connaissances qui nous viennent de nos sens sont médiates et superficielles. »

(190) COUSIN. — *Du vrai, du beau, du bien*, p. 3.

(191) *Id.*, *Philosophie contemporaine*, II, p. 12.

(192) *Ibid.*, p. 12.

(193) *Revue des Deux Mondes*, septembre 1895, p. 478.

(194) *Ibid.*, p. 478.

le suivra pas dans ses théories sur la nature de l'esprit humain.

Au contraire, il adoptera les vues de Maine de Biran. Ce qu'est le sujet conscient dans sa nature intime, celui-ci l'a bien vu lorsqu'il nous dit que le moi s'identifie avec la force agissante ou *volonté* dont nous éprouvons le sentiment immédiat (195); il a saisi que, par la réflexion intérieure, nous trouvons en nous-même, non pas seulement la pensée, mais d'abord « l'action sans laquelle la pensée même n'existerait pas... Je veux, donc je suis (196) ». Il a tort d'absorber la volonté dans l'effort moteur, mais si on néglige, dans sa doctrine, « cette confusion peu justifiée de la volonté avec la force motrice, on ne peut que l'approuver d'avoir cherché dans la volonté le vrai principe de la personne et dans les autres facultés de simples opérations de cette volonté essentielle (197) ». Au reste, dans les dernières années de sa vie, Maine de Biran « sentit lui-même l'insuffisance de l'effort moteur et conçut un idéal de vie supérieur à ce mécanisme (198) » ; et s'il eut le tort de placer cet idéal dans une vie purement mystique, au moins sa doctrine, en tant que fondée sur la conscience de

(195) *Histoire*, p. 419.

Cf. MAINE DE BIRAN. — *Œuvres*, VIII, p. 26.

« Nous trouvons bien aussi profondément empreinte en nous la notion de cause ou de force, mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même dont celui de l'activité est inséparable... La cause ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps est une force agissante que nous appelons volonté; le moi s'identifie complètement avec cette force agissante... La force n'est... déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application... Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou *action voulue* ou *volition* et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime. »

Voilà des idées que nous retrouverons — avec quelques modifications — chez FOUILLÉE.

(196) *Histoire*, p. 419.

(197) *Ibid.*, p. 421.

(198) *Ibid.*, p. 421.

notre vouloir intérieur, « devait plus tard reparaître et se développer dans son vrai sens (199) ».

Nous le voyons, Fouillée se rattache lui-même ici à la philosophie biranienne et il est certain que sa psychologie dynamiste dérive, pour une bonne part, de celle de Maine de Biran.

A côté de la pensée de Maine de Biran, nous devons signaler, comme source probable du psychologisme volontariste de Fouillée, les idées, semblables aux siennes, que l'on trouve dans la philosophie allemande et tout particulièrement celles de Wundt (200). « La philosophie de Wundt, nous dit Höffding, peut être donnée, comme le type de la pensée de notre époque (201) » et cette opinion semble bien exacte si on l'applique à celle de Fouillée. Par ailleurs, celui-ci se réfère souvent aux œuvres de Wundt et, dès 1887, il citait la *Psychologie physiologique* et la *Logique* et appréciait des thèses importantes de ces deux ouvrages (202).

Wundt conçoit l'activité intérieure ou volonté comme donnée immédiatement dans l'expérience interne et comme constituant la nature même, le fond dernier et irréductible de la vie mentale. La volonté ne doit pas être conçue comme une substance ou comme une faculté ; elle « est un

(199) *Ibid.*, p. 422.

(200) L'animisme et le volontarisme se trouvent chez bien d'autres auteurs allemands, en particulier chez PAULSEN. Pour celui-ci, tout être est organisé et un organisme est un système d'états psychiques, mais parmi les états psychiques, c'est la volonté qui est fondamentale ; en effet, le fait premier de la vie psychique, c'est un vouloir ou mieux un instinct auquel correspond, dans l'ordre physique, un organisme propre à l'action. Et si les vivants se développent, c'est, non pas sous l'impulsion d'agents extérieurs, mais sous celle de ce principe interne : la volonté de vivre : (Cf. PAULSEN : *Einleitung in die Philosophie*.)

Si nous parlons spécialement de WUNDT, c'est que FOUILLÉE lui-même s'y réfère souvent.

(201) HÖFFDING. — *Philosophes contemporains*, p. 35.

(202) Dans un article de la *Revue des Deux Mondes* (juillet 1887).

fait de conscience (203) » ; bien plus elle ne fait qu'un avec la conscience, car : « de même que la volonté ne peut nous être connue que par la conscience, d'autre part une conscience sans l'activité interne de la volonté est pour nous absolument inconcevable (204) ». La volonté ne se définit pas et il n'y a pas à chercher la *naissance* de la volonté. Elle est l'activité primitive, le fait fondamental. Et Wundt nous dit que sa psychologie est une psychologie volontariste en réaction contre les psychologies associationnistes et intellectualistes. Toutefois l'expression « psychologie volontariste » ne signifie pas que l'on puisse substituer la volonté au contenu total de la conscience dans le sens où l'intellectualisme réduit ce contenu tout entier à des représentations. Elle veut dire qu'il faut concevoir, sur le type des actes de volonté, et non pas comme des objets, ni même comme des représentations relativement constantes d'objets, les processus psychiques qui forment le courant dynamique de la conscience (205).

A cette psychologie activiste, Wundt superpose une métaphysique ou tout au moins une ébauche de métaphysique volontariste. Les sciences positives ne nous apprennent rien sur la nature dernière du réel. Mais puisque l'investigation psychologique nous montre la volonté comme notre véritable essence, il est rationnel de penser que les objets extérieurs qui s'imposent à nous dans la perception et rendent notre volonté passive sont aussi des volontés élémentaires et que la réalité universelle est faite d'un ensemble d'unités qui sont des être psychiques plus ou moins développés. D'autre part, si nous nous adressons à l'expérience, nous voyons que bien des phénomènes de la vie des plantes semblent indiquer, sinon prouver, qu'une certaine vie psychique ne leur fait pas complètement défaut. Et alors nous pouvons supposer qu'il en est de même pour ce qu'on appelle la matière brute. Les corps bruts seraient

(203) WUNDT. — *Psychologie physiologique*. Trad., II, p. 439.

(204) *Ibid.*, II, pp. 439-440.

(205) Cf. WUNDT. — *Logik* III, pp. 160 à 162.

dépourvus de conscience proprement dite, parce que la conscience suppose la liaison des états successifs, liaison qui ne va pas sans un organisme unifié, mais on pourrait les qualifier, selon l'expression de Leibniz, d' « esprits momentanés ».

En un mot, Wundt ne veut être ni matérialiste, ni idéaliste pur, il cherche plutôt une synthèse de ces deux termes. Il admet la réalité objective du monde extérieur, mais il place en tout être quelque chose d'analogue au mental conçu sous l'aspect volonté.

En tout ceci, Fouillée restera très proche des idées de Wundt, mais il montrera moins de prudence scientifique et plus d'esprit systématique que le philosophe allemand ; il ne fera pas, comme ce dernier, de psychologie expérimentale ; par contre, il poussera bien plus avant l'unification de sa métaphysique (206).

Parmi les idées qui ont été, pour Fouillée, des reflets, mais parfois aussi des inspiratrices de sa propre pensée, il convient de faire une place spéciale à celles de Jean-Marie Guyau. Toutefois il nous semble vain de chercher à déterminer exactement dans quelle mesure Fouillée a été influencé par Guyau. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il y a eu influence réciproque de l'un sur l'autre. Du vivant de Fouillée, M. Marion écrivait : « Comme la vie des deux philosophes a été intimement mêlée, ainsi en est-il de leur œuvre. Eux seuls auraient pu faire, et même l'auraient-ils pu, la démarcation de leur part respective (207) ». Et il ajoutait : « On le pourra de moins en moins puisque M. Fouillée, en publiant et en faisant valoir les idées de Guyau, en partie y ajoute, en partie ne fait qu'y reprendre son bien (208) ». Nous pensons que les deux philosophes auraient été eux-mêmes embarrassés de préciser la proportion de leur influence l'un sur l'autre, tant il peut se

(206) Nous aurons maintes fois l'occasion de remarquer le rapport de bien des thèses de FOUILLÉE avec celles de WUNDT. C'est pourquoi nous en restons ici à une vue générale.

(207) *Revue Bleue*, 1891, I, p. 47.

(208) *Ibid.*, p. 47.

mêler d'action inconsciente dans un commerce journalier entre des esprits unis par de tels liens d'affection. Entre Fouillée et Guyau, l'influence devait, semble-t-il, s'exercer normalement du premier vers le second, mais Fouillée nous dit qu'il fut moins le « maître » de Guyau que son « compagnon de recherche (209) ». Par ailleurs, il avait tant d'admiration pour ce fils d'adoption, il le plaçait si haut en tant que penseur, en tant que poète aussi, que, même sans s'en douter, il devait subir son ascendant. Ne disait-il pas de Guyau qu'il « joignait, à la vision poétique, l'intuition la plus concrète des réalités psychologiques ou sociales et, en même temps, la pensée la plus abstraite, la plus subtile, la plus raisonneuse et critique quoique toujours ouverte aux conceptions les plus hardies (210) ». Après la mort de celui-ci, Fouillée fit éditer plusieurs de ses ouvrages laissés à l'état de manuscrits, continuant ainsi de vivre dans l'intimité de la pensée de celui qu'il avait perdu. A ses familiers, il parlait des idées de Guyau, disant : « C'est Jean-Marie » ou, plus souvent, « c'est *le poète* » qui a dit cela. Il publia un ouvrage sur *La morale, l'art et la religion, d'après Guyau*, et des *Pages choisies de J.-M. Guyau*. Il voulait répandre son œuvre, n'en rien laisser perdre et, bien que lui-même l'ait critiquée sur certains points, il souffrait malaisément que d'autres le fissent, nous le voyons par une polémique avec M. Dwelshauvers qui s'était permis de juger, ambiguë et conduisant à des conceptions différentes, la notion de vie chez Guyau (211).

L'idée centrale de la philosophie de Guyau c'est celle de vie et d'expansion de la vie. De même que Fouillée, Guyau cherche un principe qui puisse réaliser la synthèse du mécanisme et de l'idéalisme et fonder une philosophie moniste. Et ce principe il le trouve dans la *vie*. « Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis en cette synthèse que la science, même étrangère a tout parti pris

(209) Cf. *Histoire*, p. 493.

(210) *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 871.

(211) Cf. *Bulletin de la Société de philosophie* 1906, pp. 43 à 51.

moral ou religieux, est forcée de reconnaître, la *vie* (212) ». Tout est vie et on ne peut rien concevoir de vraiment réel qui ne soit vivant. Et au jugement de Fouillée, Guyau « se faisait de la vie une conception profonde (213) » qui se caractérise en ce que, pour lui, « la vie enveloppe, dans son *intensité* individuelle, un principe d'*expansion*, de fécondité, de générosité, en un mot de sociabilité (214) ». Or nous verrons que volonté de conscience de Fouillée et expansion de la vie de Guyau se ressemblent fort.

Mais y a-t-il eu ici influence de Fouillée sur Guyau ou, inversement, ou bien encore participation par les deux à une commune influence? Nous ne saurions le préciser. Toutefois, c'est dans ses derniers ouvrages que Fouillée a le plus insisté sur sa théorie de la volonté de conscience. Il est très probable que les idées de Guyau n'y ont pas été étrangères et, qu'à travers ce dernier, il a quelque peu subi l'influence de la philosophie romantique allemande à laquelle, tout d'abord, il ne ménageait pas les critiques. C'est ce qui semble transparaître en certaines descriptions qu'il nous donne de cette volonté de conscience.

Ajoutons que Guyau n'a pas été sans influencer les idées morales et sociales de Fouillée, mais ceci nous entraînerait hors de notre sujet. En ce qui concerne les idées religieuses, élevé en dehors de toute foi positive, Guyau est allé plus loin, semble-t-il, que Fouillée dans le sens du scepticisme religieux, dans la croyance à la disparition de toutes les religions positives et peut-être a-t-il accentué, chez son éducateur, l'antipathie pour les théologies, la tendance à substituer au théisme un vague panthéisme évolutionniste, à transformer en négation le doute sur une immortalité personnelle. C'est en effet avec complaisance que Fouillée expose le scepticisme de Guyau sur l'existence

(212) Cité par FOUILLÉE. — *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 520.

(213) *Histoire*, p. 535.

(214) *Ibid.*, p. 535.

de Dieu et l'immortalité de l'âme, scepticisme douloureux souvent, mais toujours sincère; qu'il rappelle les pages de *l'Irréligion de l'avenir* sur la destinée du monde et de l'homme, disant : « C'est du Pascal moins troublé, avec plus de sérénité et de résignation scientifique (215) ».

Outre ce que nous avons appelé le courant psychologique et volontariste, bien d'autres aspects de la pensée contemporaine se reflètent chez Fouillée, et s'intègrent, de manière plus ou moins adéquate, aux grandes lignes de son système.

Du positivisme en général et du mouvement scientifique du XIX^e siècle il garde le mépris de la métaphysique *a priori*, de ce qu'il appelle les *entités scolastiques* ou encore *l'ontologie classique* (les termes de *substance* et d'*âme* lui inspirent une vive antipathie), le respect de l'expérience, le culte de la science et une inébranlable confiance en sa valeur.

De l'évolutionnisme spencérien et des théories transformistes, il retient — tel un dogme indiscutable — ce principe, qu'en tous les ordres d'être, le supérieur doit toujours être en germe dans l'inférieur, de telle sorte que les formes nouvelles n'apparaissent jamais comme des créations, mais comme des développements de ce qui se trouvait déjà, au moins à l'état virtuel, dans les formes précédentes; il garde aussi cette idée que c'est l'intérêt, les besoins des êtres qui déterminent leurs transformations. Seulement, il ne peut se satisfaire de l'évolutionnisme mécaniste ou purement biologique de Spencer, pas davantage des hypothèses darwiniennes et, à ces théories, il voudra substituer un évolutionnisme dynamique et psychique (216).

(215) *Morale, art et religion d'après Guyau*, p. 192.

Voir plus loin, Liv. III, ch. II.

(216) RENÉ BERTHELOT écrit : « L'une des idées dominantes de la *Psychologie des Idées-forces*, c'est l'union de l'utilitarisme biologique de Spencer avec un dynamisme psychologique à la Maine de Biran. » (*Un romantisme utilitaire*, II, p. 142.)

Par ailleurs, l'essor des sciences biologiques, la mode qui en découla de faire de la *psychologie physiologique*, et, ce qui fut moins heureux, l'intrusion, dans la psychologie, d'une physiologie fantaisiste ne sont pas sans transparaître dans l'œuvre de Fouillée, œuvre qui veut pourtant être avant tout une science de la conscience. L'empirisme et l'associationnisme anglais eux-mêmes, pour opposés qu'ils soient à ses tendances générales, ont laissé des traces nettes dans certains chapitres de sa psychologie.

Mais, demandera-t-on peut-être, de la notion d'idée-force, trouve-t-on des antécédents précis dans la psychologie scientifique antérieure à celle de Fouillée ?

On pourrait croire que la psychologie de Fouillée dérive sur ce point de celle de Herbart qui avait conçu les représentations comme des forces. Mais, ainsi que Fouillée l'a marqué lui-même, les thèses des deux auteurs sont notablement différentes (217). Et il semble plutôt que ce soit dans la théorie de l'aperception active de Wundt que l'on trouve une conception voisine de celle de l'idée-force.

Wundt a comparé le champ de la conscience au champ du regard ; lorsqu'une représentation pénètre dans le champ de ce regard interne qu'est la conscience, il y a *perception* ; lorsqu'elle fait son entrée dans le *point de regard*, c'est-à-dire dans cette partie de la conscience vers laquelle est dirigée l'attention, il y a *aperception* (218). L'aperception n'est autre chose que l'acte primitif du vouloir s'exerçant sur les états de la conscience (219). Et Wundt distingue deux sortes d'aperception : *passive* et

(217) Voir plus loin, pp. 239 sqq.

(218) Cf. WUNDT. — *Psychologie physiologique*. Trad. II, p. 231.

(219) Cf. *Ibid.*, II, p. 236 : « D'après tous les phénomènes qui se montrent lorsque l'aperception est en acte, celle-ci coïncide absolument avec cette fonction de la conscience qui, envisagée sous le rapport des actions extérieures, s'appelle la *volonté*. »

active (220). L'aperception est passive lorsqu'elle s'applique à des représentations, unies par des liaisons associatives qui dépendent d'influences extérieures et qu'elle ne modifie pas ces liaisons. Elle est active, lorsque, s'appliquant à des états de conscience simultanés ou successifs, elle décompose les associations qui se présentent à elle et, par une véritable puissance causale, choisit, dans les différentes associations, les représentations qui conviennent pour en faire des synthèses nouvelles, irréductibles aux lois de l'association automatique; elle produit ainsi l'*agglutination des représentations* ou mieux, la « *fusion aperceptive des représentations* (221) », et elle est à la base de l'imagination créatrice, de la formation des concepts, de la pensée logique, des actes proprements volontaires et de la conscience de la liberté, enfin de l'unité de notre moi. L'aperception est un principe d'unification et de progrès; avec les éléments divers de la conscience, elle produit des tous qualitativement nouveaux; elle opère des *synthèses créatrices*; cela en tant qu'elle unit les représentations, non pas d'après des lois de type mécanique, mais en vertu de ces sortes de lois qui résident au dedans de nous-mêmes (222).

Fouillée reproche au psychologue allemand d'« opposer à l'excès l'aperception libre et les lois mécaniques qui associent nécessairement les sensations entre elles (223) », et d'attribuer à l'esprit le pouvoir de produire une

(220) Cf. *Ibid.*, II, pp. 237 à 239; Cf. *Logik*, I, pp. 31-32.

WUNDT nous dit que cette distinction est voisine de celle que l'on fait souvent entre attention involontaire et attention volontaire, mais il ajoute que ces expressions ne sont pas justes parce que l'aperception consiste toujours en un acte de volonté intérieur. (Cf. *Logik*, I, p. 31.)

(221) Cf. WUNDT. — *Psychologie physiologique*. Trad., II, p. 350.

(222) Cf. *Ibid.*, p. 455.

(223) *Psychologie*, I, p. 268.

quantité illimitée d'énergie (224). Pour lui, l'aperception « est une certaine quantité de force donnée à une image, à une idée, elle est une des conditions de... l'idée-force (225) », mais ce surplus de force dû à l'aperception n'est pas quelque chose d'entièrement nouveau. Fouillée ne veut pas que l'on parle de création d'énergie. Toutefois en ce qui concerne la causalité de l'idée, il ne s'éloignera pas beaucoup, dans les grandes lignes, de celui qu'il critique ici.

Peut-être conviendrait-il de faire une place — parmi les multiples facteurs qui ont pu entrer en ligne de compte dans l'élaboration de la théorie des idées-forces — aux faits d'hypnotisme, à cette notion de suggestion mentale introduite en psychologie pour les expliquer, notion commune pour nous, mais qui était encore nouvelle à l'époque de Fouillée. Il faut faire remonter l'origine de cette notion à l'étude des faits de magnétisme animal. En 1854, le général Noizet publiait un mémoire sur le somnambulisme et le magnétisme animal et il y exposait que la loi psychologique essentielle, c'est cette loi d'après laquelle toute idée tend à devenir un acte. A la même époque, Bertrand donnait, en collaboration avec Despine, une théorie de la suggestion et, le premier, émettait cette idée que, dans le somnambulisme artificiel, le sujet s'endort parce qu'il pense au sommeil et se réveille parce qu'il a l'idée du réveil. A sa suite, l'école de Nancy, avec Liébault (226) et Bernheim, mettait en lumière l'action des représentations sur l'organisme et sur les mouvements en général. Dans son livre, *La Suggestion* (227), ce dernier soutenait que les

(224) Cf. WUNDT. — *Logik*, II, p. 507. On ne peut établir de rapport constant et mesurable entre l'action déterminante des motifs extérieurs et la réaction de l'aperception intérieure. La loi de la matière est la conservation de l'énergie, la loi de l'esprit est une production illimitée d'énergie.

(225) *Psychologie*, I, p. 268.

(226) L'œuvre de LIÉBAULT date de 1860..

(227) Ce livre date de 1884.

faits de suggestion hypnotique ne sont que l'exagération de phénomènes qui se produisent constamment chez tous les hommes. Il existe en nous, disait-il, une aptitude particulière à transformer l'idée reçue en acte ; ce qu'on appelle la suggestion « consiste dans l'influence provoquée par une idée suggérée et acceptée par le cerveau (228) » et, quelle que soit son mode de pénétration, « toute idée qui actionne les cellules cérébrales constitue une suggestion (229) ».

Or Fouillée s'est vivement intéressé aux phénomènes d'hypnotisme et de somnambulisme. Il y verra une confirmation de la loi des idées-forces ; toutefois, il est possible, qu'avant de confirmer cette loi, ces faits l'aient, pour une part, suggérée.

Mais disons, pour terminer, que la notion d'idée-force, avec les développements et les précisions que Fouillée y a apportés, avec les multiples applications qu'il en a faites, est bien son idée personnelle, idée dont les racines sont enchevêtrées et s'enfoncent dans un lointain passé philosophique, mais qui, de très bonne heure, germa en son esprit pour y fructifier ensuite tout au long de sa vie.

Au reste, nous ne prétendons pas avoir, déterminé *exactement* les sources de la pensée de Fouillée, les nombreuses influences qu'il a subies. Certaines, telles celles de Platon, de Descartes, de Leibniz sont très apparentes ; d'autres sont douteuses. D'ailleurs, s'il est vrai qu'un penseur est redevable à autrui d'une large part de sa production, il l'est aussi que, bien souvent, il ne saurait dire lui-même d'où lui est venue telle ou telle idée. Le dirait-il qu'il pourrait encore se tromper. A plus forte raison, quiconque voudrait ici être trop précis s'exposerait-il à des affirmations purement hypothétiques et parfois erronées. C'est pourquoi nous avons entendu parler plutôt des *affinités intellectuelles* de Fouillée.

(228) BERNHEIM. — *La Suggestion*, p. 173. Cf. p. 85.

(229) *Ibid.*, p. 24.

Nous tirons ce court résumé de l'ouvrage de M. PIERRE JANET, *Les Médications psychologiques* (I, pp. 139 à 228) où on trouvera tout l'historique de la théorie de la suggestion.

CHAPITRE III

LE POINT DE DÉPART

LA CONSCIENCE

La science, la philosophie, et même simplement la connaissance vulgaire doivent partir de quelque donnée au delà de laquelle il soit impossible de remonter, d'une donnée dont l'évidence et la primauté ne puissent être mises en doute, qui ne suppose ni théorie discutable, ni hypothèse, ni postulat plus ou moins conventionnel. Quelle est donc cette donnée première ? Evidemment, c'est ce qui nous révèle à nous-mêmes notre réalité et qui nous permet de connaître d'autres réalités s'il en existe, c'est la conscience que nul sceptique ne peut nier, c'est le *cogito* de Descartes. Mais, qu'est-elle, « cette conscience qui se pense en pensant le reste, cette conscience sur laquelle on a fait tant d'hypothèses ? (1) ». « C'est là un problème dont la solution n'est pas trouvée et ne le sera peut-être jamais, car la conscience est *sui generis*, incomparable (2) ». En effet, comment la définir, comment l'expliquer ? « Nous ne pouvons expliquer la conscience par quelque élément plus primitif (3) ». Nous ne pouvons la définir, « car il n'y a

(1) *Droit*, p. 266.

(2) *Ibid.*, p. 266.

(3) *Mouvement idéaliste*, p. 27. Cf. *Droit*, p. 266.

pas de *genre* plus général dans lequel nous puissions la faire rentrer ; d'autre part, elle n'a pas de *différence propre* qui nous permette de la définir par rapport à d'autres objets du même genre (4) ». Nous ne pouvons pas davantage la décomposer par analyse ou la reconstituer par synthèse. « Le creuset de l'analyse ne saurait la résoudre en éléments plus simples, aucune synthèse ou combinaison ne saurait révéler quelque loi de composition de la conscience (5) ». De même la conscience se dérobe à l'explication par les causes et les effets. La physiologie peut bien déterminer certaines conditions d'apparition ou de disparition de la conscience individuelle, conditions qui se trouvent dans notre organisme, notamment dans notre cerveau ; mais elle ne rendra jamais compte de la conscience elle-même. La conscience est un fait ultime et inexplicable puisque toute explication la présuppose. « Par quel prodige la conscience réussirait-elle donc à découvrir sa propre origine ? Si elle la cherche en elle-même, elle roule en un cercle vicieux ; si elle la cherche hors d'elle-même, dans des faits supposés en dehors de toute conscience, dans la pleine nuit de l'inconscient, elle ne s'y trouvera jamais (6) ». La conscience ne se comprend pas elle-même ; il y a en son fond de l'inconnu et peut-être de l'irréductible pour la science, quelque chose du moins qui est intellectuellement obscur quoique étant de fait immanent à son existence même (7).

La conscience, c'est donc la donnée fondamentale. Si elle est indéfinissable et inexplicable, ce n'est pas parce qu'elle se réduit à une apparence, mais bien parce qu'elle est la réalité première au delà de laquelle il est impossible de remonter. « La conscience ne doit pas être classée ou

(4) *Ibid.*, p. 27.

(5) *Morale*, p. 93.

(6) *Revue des Deux Mondes*, octobre 1891, p. 811. Cf. *Morale*, p. 93. GUYAU dit de même : « La conscience, la pensée est une chose *sui generis*, sans analogie, absolument inexplicable dont le fond demeure à jamais inaccessible aux formules scientifiques... » (*Irréligion de l'avenir*, p. 474.)

(7) Cf. *Droit*, p. 266.

évaluée théoriquement comme une *chose* particulière existant à côté d'autres choses particulières, sorte d'atome séparé de ses voisins par un trou vide. Elle est plus qu'une *chose*. Elle est plus aussi qu'un *phénomène* ou *apparence pour une conscience*, elle est plus qu'une donnée *objective* quelconque. Elle est le réel subjectif et interne qui rend possible, par abstraction de soi ou extension de soi, toute conception de phénomène, toute représentation d'objet et aussi de sujet (8) ». Il faut d'ailleurs se garder de la considérer comme une entité séparée ou seulement distincte des processus divers qui la constituent, comme une sorte de spectateur qui regarderait jouer devant lui les scènes de la vie mentale, ou comme une lumière qui éclairerait ces scènes ; les phénomènes de conscience sont lumineux par eux-même et pour « voir ces rayons de lumière, nous n'avons pas besoin d'une autre lumière (9) ». En réalité, fait psychique et conscience immédiate de ce fait s'identifient. Il n'y a pas de différence « entre jouir, sentir qu'on jouit, avoir conscience qu'on jouit (10) », entre souffrir et sentir qu'on souffre. De même « on ne peut penser, au sens propre du mot, sans avoir conscience de sa pensée (11) ». En un mot, il n'y a jamais « *d'opposition*, ni de *disproportion* véritable entre la conscience et les sensations, sentiments, pensées ou volitions qu'elle saisit immédiatement (12) ».

La conscience dont il s'agit ici, c'est la conscience spontanée. Fouillée a insisté sur la distinction entre conscience spontanée et conscience réfléchie ou connaissance proprement dite. « L'ancienne psychologie, dit-il, définissait ordinairement la conscience, la connaissance immédiate que nous avons de notre existence et de nos états. Mais le mot de connaissance n'est pas exact, il désigne un développement supérieur de la conscience... il est plus exact de dire :

(8) *Morale*, p. 32.

(9) *Psychologie*, I, p. XXXVI.

(10) *Evolutionnisme*, p. 37.

(11) *Ibid.*, p. 38.

(12) *Ibid.*, p. 39.

le sentiment immédiat, mais ici le mot de sentiment n'est qu'un synonyme (13) ». Quelle que soit l'expression employée, ce qui importe c'est de ne pas confondre la conscience immédiate et spontanée, qui ne fait que sentir, avec la réflexion intellectuelle qui, à proprement parler, pense. La conscience spontanée, c'est « *l'immédiation* des fonctions intérieures et subjectives ; elle n'est pas *l'observation*, elle n'est pas la *réflexion*, elle n'est pas la *pensée*, elle n'est pas la *connaissance*, elle est la fonction psychique considérée dans son caractère de subjectivité irréductible (14) ».

M. Paulhan reproche à Fouillée de dire que la conscience n'est pas la connaissance tout en admettant par ailleurs qu'elle est bien une espèce de connaissance (15). En effet, après les lignes que nous venons de citer, Fouillée ajoute : « Si nous n'étions pas avertis sans intermédiaire de la sensation actuelle, nous ne sentirions pas ; de plus, quand même nous pourrions sentir, nous ne pourrions nous souvenir d'avoir senti. Il faut donc que... quelque fonction interne soit évidente par elle-même et s'aperçoive en s'exerçant pour que la réflexion ultérieure devienne possible (16) ». N'est-ce pas là reconnaître que la conscience est connaissance aussitôt après avoir dit qu'elle ne l'est pas ? Aussi, M. Paulhan conclut-il que Fouillée fait de la conscience une connaissance immédiate tout à fait différente des autres termes de la conscience, bien que, ajoute-t-il, cela ne soit pas très

(13) *Revue des Deux Mondes*, octobre 1883, p. 882.

(14) *Psychologie*, I, p. XXXVII.

(15) Cf. PAULHAN, *Revue Philosophique*, 1893, II, pp. 528 sqq.

« Qu'il n'y ait pas de conscience sans connaissance et que la conscience, pour mieux dire, soit essentiellement une connaissance, cela me paraît ressortir des termes même de M. Fouillée. Il a beau vouloir écarter toute réflexion, toute réaction, pour faire de la conscience une sorte de qualité du fait mental, je ne trouve pas qu'il réussisse. »

(16) *Psychologie*, I, p. XXXVII.

net (17). Assurément, les termes employés par Fouillée prêtent à équivoque et l'abondance de ses développements nuit à la précision de sa pensée. Mais, d'après lui, croyons-nous, la conscience n'est pas connaissance, si connaître implique se représenter un objet et le contempler comme en dehors de soi, en d'autres termes percevoir ou penser; elle est connaissance si l'on entend par là le fait d'éprouver un certain état qualitatif *sui generis*. « Le mot de *conscience*, dit-il, exprime simplement cette propriété originale de tous les phénomènes mentaux qui fait qu'ils sont *éprouvés* en même temps qu'ils *sont* et ne sont qu'en tant qu'éprouvés (18) ». D'autre part, le fait de conscience fondamental ou processus appétitif comporte toujours, Fouillée ne cesse de le répéter, un discernement quelconque, au moins implicite, et donc un élément de connaissance mieux désigné par le mot de *sentiment*. Aussi, quand il dit : « en tant que je souffre, je ne connais pas ma souffrance, en tant que je la connais, je ne souffre pas (19) », il se réfère à la connaissance qui implique distinction nette de sujet et d'objet ; or telle n'est pas la connaissance de la conscience spontanée ou le *pur sentir*.

M. Paulhan soutient que la conscience est une connaissance, mais ne peut avoir ce caractère de connaissance immédiate que lui attribue Fouillée. « Connaissance immédiate, est un accouplement de termes contradictoires, puisque connaissance suppose un acte de connaissance, c'est-à-dire une appréciation plus ou moins complète et plus ou moins définie, mais toujours réelle, une certaine classification au moins rudimentaire (20) ».

Mais, remarque Fouillée, tout dépend ici du sens que l'on donne aux mots. Si on définit la connaissance une classification et une appréciation, on ne peut plus parler de connaissance immédiate ; mais il n'y a nulle contradiction à appeler connaissance, au sens large, la saisie de

(17) Cf. *Revue philosophique* 1893, II, p. 529.

(18) *Psychologie*, I, p. XXXIX.

(19) *Ibid.*, I, p. XXXVII.

(20) PAULHAN, *Revue philosophique*, 1893, II, p. 531.

nos états internes tels que nous les sentons. Sans doute, le langage est ici déformateur puisqu'il est l'œuvre de la conscience réfléchie. Toutefois, comment ne pas comprendre qu'autre chose est éprouver spontanément une douleur, autre chose la juger différente du plaisir et la classer dans la catégorie des phénomènes douloureux? « Otez de ma conscience de souffrir tout ce qui est réflexion, jugement et connaissance proprement dite, il reste la douleur immédiatement éprouvée (21) ».

M. Paulhan prétend encore qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la perception interne et la perception externe. « Celle-là est bien une vraie perception subjective, comme l'autre, à des erreurs, à des illusions (22) »; ainsi nous pouvons prendre « une impulsion de haine pour une impulsion d'amour » ou « une sensation de la faim pour une impression de soif (23) ». Mais il est clair ici encore que ces illusions sont le fait de la conscience réfléchie, « d'une interprétation de l'état de conscience au moyen du souvenir et du langage (24) ». Que peut signifier prendre une sensation de faim pour une impression de soif, sinon se tromper sur la cause de ce malaise indéfinissable que l'on éprouve? C'est là une erreur de jugement, qui ne change rien à l'immédiate conscience du fait lui-même (25). En résumé, pour M. Paulhan, il n'y a pas de milieu entre la perception proprement dite et le fait physiologique inconscient. Pour Fouillée, il y a entre les deux « le fait psychique brut et spontané... l'immédiation d'une peine ou d'une jouissance non classées, non appréciées, non reconnues, non connues dans leurs rapports, mais consciemment appréhendées comme phénomènes (26) ».

D'après ce qui précède, on pourrait croire que, pour Fouillée, la connaissance immédiate de la conscience

(21) *Mouvement positiviste*, p. 283, Cf. p. 282.

(22) PAULHAN, *Revue philosophique*, 1893, II, p. 532.

(23) *Ibid.*, p. 532.

(24) *Mouvement positiviste*, p. 283.

(25) Cf. *Ibid.*, p. 283.

(26) *Ibid.*, p. 284.

spontanée est purement subjective et ne fait pas sortir l'être conscient de lui-même. Pourtant, il nous dit que le sentiment d'objectivité se trouve dans l'état de conscience le plus rudimentaire. « Le fameux passage du sujet à l'objet qui embarrasse tant les Berkeley et les Fichte est tout accompli dans la première sensation du dernier des animaux : cette sensation enveloppe la conscience immédiate d'une action qu'il exerce au milieu d'un monde réel qui réagit (27) ». Ainsi le **dédoublement de la conscience** en sujet et objet, c'est tout d'abord la sensation d'une opposition entre l'action de l'extérieur et la réaction de l'intérieur ; en effet, dans tout phénomène psychologique, « il y a la direction vers le dehors et la direction vers le dedans qui se manifestent par l'attraction et la répulsion, par le désir et l'aversion, ces deux pulsations de tout cœur qui vit (28) ». Par ailleurs, il n'est pas d'état de conscience qui n'enveloppe un rudiment de représentation et qui dit représentation « dit à la fois rapport à un sujet et rapport à un objet, toute représentation étant nécessairement polarisée (29) ». On peut donc conclure que le dédoublement de la conscience en sujet et objet est constitutif de sa nature même (30). Mais ce n'est pas à dire, pour autant, que la conscience comporte toujours la distinction nette du *moi* et du *non-moi* ; à l'origine le subjectif et l'objectif sont impliqués dans le fait de conscience sans y être distingués : « Le moi conscient avec la distinction formelle et sûre du mien et du tien est une idée qui ne se développe que chez les animaux supérieurs... les états de conscience sont polarisés d'une manière plus ou moins distincte, mais les

(27) *Psychologie*, II, p. 401.

(28) *Ibid.*, p. 400.

(29) *Mouvement positiviste*, p. 168.

(30) C'est là ce qui nous paraît ressortir de la multiplicité des textes, bien que, il faut l'avouer, ils ne soient pas toujours rigoureusement concordants. Ainsi FOUILLÉE nous parle d'états où « on a vaguement conscience de souffrir et c'est tout », où « l'être est tout entier à son état subjectif contre lequel il ne réagit même que confusément comme en un songe lourd et pénible ». (*Evolutionisme*, p. 92.)

pôles n'ont pas besoin d'être *pensés* pour être *sentis* (31) ». Il n'y a tout d'abord qu'une dualité spontanée qui, par la réflexion, deviendra la distinction explicite de sujet-objet.

Demandons-nous maintenant ce que saisit la conscience ainsi conçue, une apparence ou une réalité et ce que vaut son témoignage?

Elle saisit immédiatement, avant même toute distinction explicite de sujet et d'objet, la qualité spécifique de ses états, la teinte propre de la douleur, du plaisir, des sensations de bleu, de rouge, etc., et, par là, elle appréhende directement et sans aucune erreur possible une réalité. En effet, que la qualité sentie corresponde ou ne corresponde pas à une réalité externe, elle n'en est pas moins un « mode réel de sentir (32) ». Aussi, de ce point de vue, est-il impossible de dire que les faits de conscience pourraient n'être que des apparences. « Les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, les résistances, le chaud, le froid ne deviennent des *apparences* qu'en tant qu'on les considère comme signes d'une réalité externe, d'une *substance matérielle* inconnue en soi. Ce sont, à ce point de vue, des *phénomènes*, c'est-à-dire des manières d'*apparaître*. Mais pris en eux-mêmes et tels qu'ils sont *donnés* dans la conscience, les sons, les couleurs, les odeurs, les peines, les plaisirs, les pensées ne sont plus des *phénomènes*, des *signes*, des *apparences* manifestant *autre chose qu'eux* (33) ». C'est l'erreur de Kant d'avoir voulu transformer en *phénomène* les données immédiates de la conscience pour placer ensuite le réel dans un noumène inaccessible; c'est son erreur aussi de voir, dans la sensation brute, l'apport du monde extérieur dans la connaissance et de réserver à des catégories ou formes *a priori* le côté subjectif de celle-ci... Ce qui est absolument irréductible à la seule action de l'extérieur, c'est ce qu'il y a de spécifique dans les faits élémentaires de

(31) *Mouvement positiviste*, p. 186. Cf. *Esquisse*, p. 8 : « Ce qui est essentiel à l'état conscient c'est la polarisation plus ou moins implicite que nous exprimons d'une manière explicite par sujet-objet ».

(32) *Evolutionnisme*, p. 23.

(33) *Ibid.*, p. 29.

conscience; mais, d'autre part, cette irréductibilité n'est pas apriorité, car la conscience constitue l'expérience radicale par laquelle nous saisissons, sans aucune erreur ni doute possible, une existence réelle (34).

Cette existence saisie par la conscience spontanée, c'est un quelque chose immédiatement senti et *sui generis*; ce n'est pas nécessairement une relation ou une différence. On a soutenu que toute sensation est rapportée à une autre et qu'il n'y a point de sensation pure, de sensation sans comparaison. Mais c'est là s'enfermer dans un cercle vicieux, il faut bien qu'il existe « des *sensations non rapportées à d'autres*; car il ne peut y avoir de comparaison qu'après une pluralité de *termes donnés* et ce n'est pas la comparaison même, ni le raisonnement, qui peut fournir ces termes (35) ». On a dit encore que si une sensation peut exister à la rigueur avant toute comparaison, elle ne peut en tous cas être discernée et devenir consciente que par rapport à d'autres. Hobbes écrivait déjà : sentir toujours la même chose revient à ne pas sentir (36). Après lui, Bain (37) et Spencer (38) adoptent cette loi de relativité d'après laquelle la conscience ne saisit que des contrastes, des différences dans le temps et l'espace, si bien qu'une

(34) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 84.

(35) *Evolutionnisme*, p. 32.

(36) HOBBS, *Elémenta Philosophica*, IV, XXV, p. 5; « Sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt ».

(37) Cf. *Sens et Intelligence*. Trad. « Toute connaissance est double puisque la conscience a pour condition indispensable un changement d'impression » (p. 6). « Nous ne sommes pas conscients du tout à moins de concevoir une transition, un changement, c'est ce fait que nous avons appelé la loi de relativité (p. 279). Cf. *Emotions et Volonté*. Trad. « Le changement d'impression est essentiel à la conscience sous n'importe laquelle de ses formes, c'est la loi de relativité » (p. 530). Par exemple « si nous avons depuis le commencement de notre vie une couleur quelconque devant les yeux, nous serions incontestablement aveugles à cette couleur (p. 531).

(38) Cf. *Principes de Psychologie*. Trad. II., p. 302. « Il est admis de tous que, sans changement, la conscience est impossible; un état de conscience uniforme, en réalité est une non-conscience. »

conscience continue et uniforme équivaldrait à une absence totale de conscience.

L'erreur vient ici de ce que l'on considère la conscience développée, intellectualisée, où bien des états sont devenus presque indifférents au point de vue affectif et ne sont perçus et distingués que par le contraste qu'ils offrent avec d'autres états. Mais, dans la conscience qui ne fait qu'éprouver ses états, il n'y a pas besoin de comparaison ou de contraste pour sentir la jouissance ou la souffrance. Si, par hypothèse, un être, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, éprouvait une douleur continue, par exemple une brûlure uniforme et monotone, un mal de tête permanent, « à qui persuadera-t-on qu'il ne *sentirait* rien (39) », que la brûlure ou le mal de tête équivaldraient pour lui à une absence de sentiment ? Un tel être ne *distinguerait* pas son état : « il ne pourrait le *connaître*, il ne *saurait* jamais ce qu'il éprouve, mais il ne l'éprouverait pas moins. Il n'y a pas besoin de *comparer* une céphalée continue à autre chose pour la *sentir* (40) ».

Enfin, les partisans de la théorie de la relativité des états de conscience disent encore que, non seulement une sensation est relative par rapport à d'autres, mais qu'elle est elle-même quelque chose de relatif. D'après la loi de Fechner, une excitation quelconque, pression, lumière, son, etc. doit, pour être sentie comme une nouvelle sensation, atteindre un certain degré de différence avec l'excitation précédente, d'où l'on conclut que « percevoir deux sensations, c'est en réalité percevoir une *différence* entre deux sensations (41) » et, par conséquent, un rapport.

(39) *Evolutionnisme*, p. 33.

(40) *Ibid.*, p. 33. FOUILLÉE distingue justement ici entre éprouver une sensation et la connaître au sens intellectuel du mot, ce qui suppose la conscience réfléchie. Ailleurs, il a écrit : « Toute qualité saisie par nous n'est saisie distinctement que par sa différence avec quelque autre qualité... Nous ne pouvons donc avoir conscience sans avoir conscience de quelque différence ». (*Essai*, p. 155.) Mais il s'agit ici de la conscience intellectualisée et distincte.

(41) *Evolutionnisme*, p. 34. Cf. RIBOT, *Psychologie allemande*, p. 213.

Fouillée objecte que faire appel ici à la loi de Fechner, c'est confondre les conditions objectives de la sensation avec l'état de conscience lui-même. « Objectivement, tout état présent, comme le plaisir de manger, est lui-même un changement par rapport à quelque état passé, tel que la faim; mais pour *sentir* cet état en lui-même et actuellement il n'est pas besoin de se *rappeler* ce qui a *précédé*, ni de penser au *changement* ou à la *relation* des deux états (42). » En outre, au point de vue logique, le sentiment de la différence et du rapport n'implique-t-il pas « le sentiment antécédent ou simultané des *termes* (43) » ? Aussi, « non seulement la conscience ne saisit pas seulement des relations, *mais nous ne connaissons d'autres termes réels que ceux qui sont saisis par la conscience* (44) ».

En résumé, Fouillée reproche à ses adversaires de

(42) *Evolutionnisme*, p. 34.

(43) *Ibid.*, p. 34.

(44) *Ibid.*, p. 35. FOUILLÉE est ici d'accord avec JAMES WARD qui n'admet pas non plus la loi de relativité. Critiquant la théorie de BAIN, celui-ci nous dit : on ne peut pas parler de contraste ou de différence entre deux états ou deux choses si les états ou les choses ne sont pas eux-mêmes donnés. Autrement, ce qu'on appelle contraste ou différence ne serait qu'une représentation unique et sa relativité supposée qu'une inférence. Et JAMES WARD montre que pour comprendre intellectuellement ce qu'est une chose, il faut l'opposer à des choses différentes mais qu'il n'y a pas besoin, pour percevoir un objet, de le comparer à un autre. Il ajoute que la théorie de la relativité « differential theory of presentations » mène à des absurdités. Si nous ne pouvons avoir une représentation X, mais seulement la représentation de la différence entre Y et Z, pareillement, nous ne pouvons avoir la représentation de Y ou de Z, ni par là même de leur différence X avant d'avoir eu la représentation, mettons de A et B qui diffèrent de Y et de C et D que nous supposons différer de Z.

En outre, si la loi de relativité était vraie, dans tous les cas où la relation est la même, la sensation serait aussi la même, juste comme la raison de 2 à 1 est la même que l'unité soit des miles ou des millimètres. Mais c'est ce que dément l'expérience; un facteur, par exemple qui identifie une once ou deux onces avec une remarquable exactitude les identifie chacune pour elle-même et non la première comme la moitié de la seconde. (Cf. *Psychological principles*, pp. 85 à 88.)

prendre, pour type de toute conscience, la conscience telle qu'elle se manifeste à l'état développé, réfléchi. Si on veut connaître la vraie nature de la conscience, c'est à la conscience spontanée qu'il faut s'adresser; or, cette conscience atteint une réalité immédiatement et indépendamment de tout rapport avec autre chose.

*
**

Cette conscience, que l'on met ainsi au point de départ de toute psychologie, de toute philosophie, dont on fait une donnée primordiale, est-elle, bien certainement, une réalité ? Ses états sont-ils des événements ayant une valeur propre, susceptibles de modifier la trame de notre vie, de causer d'autres événements et, par là, d'entrer comme facteurs dans le devenir universel ? Ou bien la conscience ne serait-elle pas plutôt un simple reflet de cet organisme corporel sans lequel elle ne saurait exister, les phénomènes mentaux ne seraient-ils pas des ombres intermittentes de ces faits palpables et efficaces, les processus nerveux ?

Cette dernière opinion avait, au temps de la jeunesse de Fouillée, l'attrait de la nouveauté. « L'on vit naître, à cette époque, les hypothèses les plus étranges, comme l'invention de l'épiphénomène, c'est-à-dire d'un fait qui, formant une inexplicable exception dans l'univers, ne serait qu'un reflet, quelque chose d'inconsistant par soi-même et qui, tout en se manifestant comme fait, resterait sans efficacité (45). » Or, « Fouillée fut, dans la psychologie française, un des adversaires les plus décidés de la secte bizarre des négateurs de la conscience (46) ».

(45) DWELSHAUVERS. *Ouvrage encore inédit.*

(46) *Ibid.*

GUIDO VILLA écrit : « La grande science de Fouillée fait qu'il a une idée très claire des caractères et des lois de la conscience et qu'il réfute aisément les psychologues, presque tous français, pour qui le rôle de la conscience se borne à éclairer par intermittence le mécanisme vital » (*La psychologie contemporaine*, Trad., p. 76).

On est étonné de voir affirmer que les psychologues épiphénoménistes sont presque tous français.

Parmi les plus marquants de cette « secte bizarre », citons Maudsley en Angleterre, Sergi en Italie, Le Dantec et — bien qu'il ne soit pas radicalement épiphénoméniste — Ribot en France.

En 1867, Maudsley publie un ouvrage intitulé *Physiologie de l'Esprit*, et où, à la manière de Hume, il se flatte de prouver la vérité d'une thèse digne d'étonner le sens commun et même les philosophes : « Je vais dire une chose qui, sans doute, paraîtra extravagante, mais que, pour mon compte, je n'ai pas de peine à concevoir, c'est qu'un homme ne serait pas une moins bonne machine intellectuelle *sans la conscience* qu'avec elle... la seule chose supprimée serait le sens intérieur par lequel l'individu auparavant observait ses opérations dans son propre esprit; quant aux opérations elles-mêmes, elles resteraient ce qu'elles étaient : l'agent continuerait son activité en l'absence du témoin (47) ». Et Maudsley s'efforce de montrer que la conscience n'est qu'un attribut sans importance de certains actes mentaux : En effet la vie mentale est beaucoup plus étendue que la conscience, ne savons-nous pas que personne ne peut, à un moment donné, appeler à son aide la millième partie de son savoir ? Elle est absolument indépendante de la conscience ; les idées s'associent en nous ou se fusionnent en dehors de la conscience, la partie la plus importante du travail mental, ce qui constitue primordialement l'acte de pensée, s'accomplit sans conscience. En un mot, l'activité mentale n'a que faire de la conscience, aussi faut-il distinguer nettement esprit et conscience (48).

Mais qu'est-ce donc que *l'esprit* dont parle Maudsley ? Faut-il entendre par ce mot une réalité différente de l'organisme corporel ou une activité qui, pour rester souvent subconsciente, est pourtant d'une autre nature que l'activité nerveuse ? Nullement. L'esprit à l'état statique ou inactif n'est que l'organisation cérébrale et l'esprit à l'état dynamique n'est que la fonction du cerveau et indirectement de tout l'organisme; aussi doit-on parler de *cerveau* et d'*activité cérébrale* là où, pour ne froisser personne, on

(47) MAUDSLEY. *Physiologie de l'Esprit*. Trad., p. 26.

(48) Cf. *Ibid.*, pp. 29 à 35.

voudrait encore parler d'*esprit* et d'*activité mentale*, ou, tout au moins, doit-on comprendre que le mot *âme* ou *esprit* employé pour désigner la fonction psychique et le mot *cerveau* employé pour en désigner l'organe ne sont, au fond, que deux noms pour la même chose (49).

En Italie, Sergi soutient une thèse analogue (50) : « Tantôt dit-il, un phénomène reste dans l'inconscience, tantôt il apparaît dans le champ de la conscience. Changera-t-il pour cela de nature? Pas le moins du monde. La seule différence, c'est que, dans l'inconscience, le côté subjectif manque, ce côté dont les psychologues font tant de cas, mais la nature et le développement du phénomène sont les mêmes (51) ». La conscience n'est que la phase finale d'une série de phénomènes physiques et le fait psychique « qu'il soit complété dans sa propriété subjective par la conscience ou qu'il reste dans l'inconscience (auquel cas il n'est pas révélé et demeure comme tel incomplet) est cependant identique dans tous les éléments de son processus, lesquels sont de nature physique (52) ». Et comme si la chose ne souffrait pas de discussion, Sergi ajoute : « Voilà pourquoi j'ai affirmé que le phénomène mental dérive d'éléments physiques et il en est ainsi (53) ».

En France, Le Dantec soutenait, comme une vérité acquise à la science, un épiphénoménisme radical faisant de l'homme comme de tous les êtres conscients un pur automatisme auquel s'ajoute, on ne sait pourquoi, une conscience absolument inefficace par elle-même. Il compare l'homme à une machine douée de conscience ; la machine saura à chaque instant ce qu'elle fait, mais tout se passera exactement de la même manière que si elle ne le savait pas, elle éprouvera des sensations qu'elle sera seule à connaître, mais ces sensations pourraient disparaître sans que rien fut modifié (54). Les états de conscience, Le Dantec

(49) Cf. *Ibid.*, pp. 37 à 40.

(50) FOUILLEE expose la thèse de SERGI. *Evolutionnisme*, pp. 163-164.

(51) SERGI. *Genèse des phénomènes psychiques*, p. 127.

(52) *Ibid.*, p. 127.

(53) *Ibid.*, p. 127.

(54) Cf. LE DANTEC. *Le déterminisme biologique*, p. 33.

se plaît à le répéter, sont des *épiphénomènes*, des *témoins purement inactifs* (55) et il faut bien se garder d'en tenir compte dans l'étude de la vie, de les faire intervenir activement dans les phénomènes qu'ils accompagnent, par exemple de croire à une volonté capable de diriger les actions que nous constatons chez un être conscient (56). En un mot, « tout se passerait de la même manière dans la nature si les corps conservaient *toutes* leurs propriétés à l'exclusion de la propriété de conscience (57) ».

De même, Ribot — tout au moins dans ses premiers ouvrages — incline vers l'épiphénoménisme. La vie mentale est constituée par des mouvements, des processus nerveux, la conscience est un simple phénomène surajouté à l'activité cérébrale et qui, « au gré des circonstances, se produit ou disparaît (58) ». Non seulement le processus nerveux est une partie intégrante, est la condition fondamentale de l'état de conscience, mais encore, dès qu'il se produit, l'événement existe en lui-même ; quand la conscience s'y ajoute, l'événement existe alors pour lui-même ; « la conscience le complète, l'achève, mais ne le constitue pas (59) » ; elle « n'est qu'un perfectionnement (60) », perfectionnement qui ne change rien à la nature du phénomène, sinon de le rendre conscient, mais qui pourtant constitue un nouveau facteur dans la vie psychique de l'individu (61).

(55) Cf. *Ibid.*, p. 158.

(56) Cf. *Ibid.*, p. 156.

(57) *Ibid.*, p. 156.

(58) Cf. RIBOT. *Maladies de la personnalité*, p. 4.

(59) *Ibid.*, p. 7. Cf. *Maladies de la mémoire*, p. 25.

(60) *Maladies de la personnalité*, p. 7.

(61) Cf. *Ibid.*, pp. 13 à 17. RIBOT écrit cette phrase assez obscure : « Oui, il (l'état de conscience), n'est en lui-même qu'une lumière sans efficacité, que la simple révélation d'un travail inconscient, mais par rapport au développement futur de l'individu, il est un facteur de premier ordre ». (*Ibid.*, p. 17.) Il n'est donc pas radicalement épiphénoméniste.

FOUILLÉE expose la thèse de RIBOT (*Evolutionnisme*, pp. 158 à 160) et donne des citations avec l'indication des pages sans l'indication de l'ouvrage.

A plusieurs reprises Fouillée s'est vivement élevé contre une telle conception de la vie mentale. « Etrange épiphénomène, écrira-t-il, que celui sans lequel il n'y aurait aucun phénomène, aucune apparence pour une conscience (62) ». Comment traiter d'apparence l'activité mentale? N'est-elle pas le « fond pour nous puisqu'elle est l'immédiat, l'irréductible : quand je jouis ou que je souffre aucun raisonnement au monde ne pourra réduire ma jouissance ou ma peine à une simple apparence, car ici le paraître... coïncide absolument avec l'être (63) ». Et comment prétendre, au nom de la science physique et physiologique, éliminer le mental du domaine des réalités, alors que sans le mental, sans la conscience, il n'y aurait pas de science? Nous ne concevons rien que dans la conscience et par la conscience : « La conscience *est en nous* une condition constante de l'existence des événements *pour nous* ; elle est un facteur constant de la connaissance en dehors de laquelle il n'y a point pour nous d'existence saisissable (64) ». Dans le monde extérieur, il y a un phénomène qui apparaît comme la condition de tous les autres : c'est le mouvement ; dans le monde intérieur, il y a aussi une condition universelle, c'est la conscience. De plus, le mouvement n'est connu que par la conscience. « De là la question suivante : ce qu'il y a de fondamental dans le fait de conscience ne ferait-il point aussi partie des conditions et des facteurs cachés de ce mouvement qui, au premier abord, paraît ne rien renfermer d'analogue au mental?... C'est trancher le problème dans le sens du matérialisme et non le résoudre que de déclarer d'abord la conscience absolument semblable aux phénomènes d'ordre secondaire et superficiel (65) ».

(62) *Morale*, p. 20.

(63) *Evolutionnisme*, p. 91.

(64) *Ibid.*, p. 158.

(65) *Ibid.*, p. 159. Nous voyons déjà apparaître ici le monisme panpsychique de FOUILLÉE; mais il a le tort, à notre avis, de mêler trop vite des considérations métaphysiques à une critique qui gagnerait à rester sur le terrain positif.

Mais, dira-t-on, dans la théorie épiphénoméniste, on ne supprime pas le mental, on en fait seulement un reflet qui accompagne parfois le phénomène cérébral, comme l'ombre suit le corps exposé aux rayons du soleil, reflet qui, tantôt présent, tantôt absent, ne modifie pas plus les actions et réactions de l'être vivant où il apparaît que l'ombre ne modifie le corps dont elle est l'image. Alors, il faudrait expliquer d'où vient ce reflet et, s'il n'est pas un pur néant, en quoi consiste son mode d'existence ; c'est ce que ne fait pas l'épiphénoménisme. D'après cette thèse, les idées, les sentiments et les désirs sont des mystères incompréhensibles, ils naissent de rien, ils ne servent à rien, ils ne laissent derrière eux aucune conséquence ; c'est « le scandale de la nature qui pourrait se passer de ces parasites et qui, cependant, arrive on ne sait comment à produire cette superfétation, la pensée, pour le seul plaisir ou la seule douleur d'y venir contempler sa propre image (66) ». Alors on aboutit à cette étrange conception : un monde de réalités doublé d'un monde de représentations ou de reflets ; mais comment se produit le reflet mental ? Il ne peut être un pur mouvement, puisque l'on convient qu'entre un mouvement et une représentation, il y a un abîme. D'autre part, si, comme l'admet l'épiphénoménisme, le mouvement est toute la réalité, « comment peut-il y avoir encore au delà des « reflets », et des reflets qui jouissent ou souffrent, des reflets qui pensent, des reflets qui aiment ou qui haïssent... ? Quel est ce mode paradoxal d'existence qui consiste à être reflet, sans rien de plus, et à exister ainsi en dehors de la réalité même (67) ? » « Pourquoi cette succession savante de *reflets* dans la conscience si les reflets sont absolument inactifs et si la conscience ne sert absolument à rien ?... Qu'est-ce donc qu'un reflet psychique ne produisant nulle part aucun effet d'aucune sorte (68) ? » Dire, avec Ribot, que l'événement nerveux existe en lui-même et que la conscience n'y ajoute rien d'essentiel, c'est là une affirma-

(66) *Esquisse*, p. 309.

(67) *Ibid*, p. 318.

(68) *Evolutionnisme*, p. 262.

tion gratuite. Si l'événement nerveux se suffit à lui-même, pourquoi la conscience vient-elle s'y ajouter comme du dehors ? C'est, dit-on, pour compléter et achever le phénomène, non pour le constituer. « Mais *achever* et *compléter*, n'est-ce pas *constituer* (69) ? » Et comment peut-on « admettre qu'un phénomène supposé mécanique et automatique, c'est-à-dire résoluble en termes de mouvement, ne change point de nature, mais seulement de forme quand on y ajoute la sensibilité ou la conscience, qui ne sont pas transposables en termes de mouvement (70) ? »

Fouillée raille aussi la belle assurance de Sergi et montre l'illogisme de cette théorie qui fait de la conscience un effet de causes physiques supposées identiques, soit que l'effet se produise, soit qu'il ne se produise pas : « De deux choses l'une, où la conscience est l'effet et la résultante des éléments physiques, et alors il est impossible de soutenir que les *mêmes* causes physiques, tantôt ont pour résultat la conscience, tantôt ne la produisent pas... Ou la conscience n'est pas un effet du physique, mais un phénomène d'un tout autre ordre et vraiment « surajouté » ; n'affirmez pas alors qu'elle *dérive* d'éléments physiques (71) ». De plus, « expliquez pourquoi l'accompagnement de la conscience tantôt existe, tantôt n'existe pas et d'où vient cet accompagnement si instable (72) ».

Soutiendra-t-on alors que le mental sera expliqué quand on connaîtra tous les phénomènes du cerveau avec leurs causes et leurs lois, puisqu'il n'est lui-même que l'apparence de ceux-ci pour la conscience ? Mais l'anatomie et la physiologie du cerveau et du corps humain tout entier sont incapables de nous apprendre ce qu'est une sensation, une pensée, un sentiment si ces faits ne sont déjà connus par la conscience. Les positivistes avaient beau vouloir « substituer la physiologie cérébrale à la psychologie, la

(69) *Ibid.*, p. 162.

(70) *Ibid.*, p. 163.

(71) *Ibid.*, p. 164.

(72) *Ibid.*, p. 164. (

conscience demeurerait toujours nécessaire pour *interpréter* psychologiquement les phénomènes physiologiques, de là le cercle vicieux où ils se débattent. Ils ne pouvaient parler de vibrations du cerveau correspondant à une pensée ou à un sentiment sans savoir d'abord ce que c'est qu'une pensée, ce que c'est qu'un sentiment; ils avaient beau disséquer des cerveaux et les regarder au microscope, ils n'y voyaient pas la pensée et le sentiment. Supposons un sourd qui essaierait de se faire une idée de la sensation du son en observant avec des instruments d'une puissance extraordinaire le cerveau d'un homme normal, supposons encore qu'il arrive ainsi à voir vibrer les nerfs auditifs comme les cordes d'une lyre, il ne parviendra jamais par ce moyen indirect à traduire les mouvements observés en sensations de son; rien ne supplée sur ce point le témoignage de la conscience (73) ». D'ailleurs, n'est-il pas intelligible de chercher l'explication de la conscience dans des données qui, elles-mêmes, postulent cette conscience qu'elles prétendent ensuite expliquer (74) ?

Fouillée a critiqué spécialement quelques-uns des arguments que la psychologie et la physiologie paraissent fournir à l'épiphénoménisme. Pour montrer que la conscience n'est qu'un événement de surcroît, Ribot s'appuie sur son *intermittence*; tout porte à admettre, affirme-t-il, qu'il y a parfois interruption complète de la conscience, par exemple dans le sommeil sans rêves, qui existe surtout chez les paysans (75). De son côté, M. Despine invoque le fait qu'il arrive parfois de joindre l'instant où l'on s'endort et celui où l'on s'éveille comme si l'intervalle n'avait pas existé pour l'esprit et en tire cette conclusion

(73) *Mouvement positiviste*, p. 149.

(74) FOUILLÉE dit, dans sa *Morale*, p. 34 : « Il est intelligible de chercher une explication physiologique, soit de la forme essentielle de la conscience, soit de son fond et de ce qui la constitue. Le phénomène physiologique a lui-même cette forme et suppose ce fond puisqu'il doit être donné à notre conscience, devenir objet pour ce sujet qui est moi ».

(75) Cf. RIBOT. *Maladies de la personnalité*, pp. 8 à 12.

que l'existence de l'esprit peut être suspendue pendant le sommeil (76).

Fouillée montre que les faits invoqués ne prouvent rien dans la question. D'abord, il est impossible d'affirmer qu'il y a sommeil sans rêve, car on peut rêver et croire qu'on ne rêve pas parce qu'on a oublié ses rêves au réveil; mais fût-il exact qu'il y a sommeil sans rêve, on n'en pourrait conclure la suspension de toute conscience pendant la nuit. Le rêve, c'est un défilé d'images et sa non-existence ne prouverait pas « la complète absence de toute sensation confuse..., de toute réaction mentale pendant un profond sommeil (77) ». Il nous arrive bien de reprendre le matin le cours de nos idées au point où nous l'avons laissé la veille; il y a eu interruption dans une chaîne d'idées, mais non pas interruption dans la conscience; l'erreur vient ici de ce que l'on identifie à tort conscience et représentation.

Les partisans de l'épiphénoménisme cherchent encore une explication de la conscience dans les actions réflexes. Selon eux, si les mouvements réflexes se déployaient sans obstacles, la conscience n'apparaîtrait pas; mais le cerveau peut suspendre ou ralentir ces mouvements et cet arrêt plus ou moins complet des réflexes est l'origine de la conscience même. La pensée ne serait ainsi qu'une action réflexe arrêtée. Or, la pensée est si peu le mouvement réflexe qu'elle ne le perçoit que quand il cesse d'être absolument automatique et réflexe, la conscience n'est « intense que quand les mouvements nerveux sont lents, retardés, hésitants; elle est à son minimum lorsque l'action, rapide et certaine, rencontre des voies toutes formées qui n'ont plus elles-mêmes rien d'incertain (78) ». Ne peut-on pas en induire que la conscience a une utilité et une efficacité ? Puisqu'elle s'exerce surtout là où il y a retard et hésitation, difficulté à surmonter, problème à résoudre, comment se pourrait-il faire qu'elle ne servit à rien (79) ? Et, d'ailleurs, comment « la conscience naît-elle

(76) Cf. DESPINE. *Psychologie naturelle*, I, p. 522.

(77) *Evolutionnisme*, p. 160.

(78) *Ibid.*, pp. 166-167.

(79) Cf. *Ibid.*, p. 167.

si aucun germe ne la contient ? Comment se développe-t-elle si elle ne sert à rien (80) ? ».

Fouillée voit aussi dans la théorie périphérique des émotions une thèse épiphénoméniste. Assurément, W. James est plutôt un ennemi du matérialisme, pourtant il « a eu la singulière fortune de lui fournir plus d'un argument, soit en ce qui concerne la théorie de la volonté, soit en ce qui concerne celle de la sensibilité (81) ».

Tout le monde connaît la théorie de W. James au sujet des émotions. Au moment de son apparition, elle sembla à beaucoup un paradoxe et même un défi au sens commun, à d'autres une vérité désormais acquise à la psychologie. D'après cette théorie, les états organiques, les mouvements corporels, que le sens commun considère comme les effets de l'émotion, en sont au contraire les antécédents, les conditions nécessaires, ce sans quoi l'émotion n'existerait pas. Celle-ci n'est rien d'autre que la conscience que nous avons de ces modifications organiques à mesure qu'elles se produisent (82). N'est-ce pas là admettre que le trouble psychique qu'un sujet ressent quand il éprouve une émotion n'est que le reflet, l'apparence pour sa conscience de certaines modifications viscérales ou musculaires, modifications qu'il subit passivement sans pouvoir réagir. Et n'est-ce pas, par là-même, apporter un argument à l'épiphénoménisme ?

Fouillée accorde d'abord à William James « qu'une émotion « désincorporée » est un non-être. Le mouvement est lié, sous une forme latente, aux sentiments les plus dégagés en apparence de toute relation physique. Ces sentiments ont toujours leurs conditions nerveuses et sensitives qui sont des mouvements (83) » En outre, les *sensations réflexes* qui résultent des mouvements accroissent l'émotion. Par exemple, la colère éveille en nous des désirs

(80) *Ibid.*, p. 167.

(81) *Ibid.*, p. 169

(82) Cf. W. JAMES. *Principles of Psychology*, II, p. 449 sqq.

(83) *Evolutionnisme*, p. 171.

de défense, de lutte, ces désirs provoquent les sensations correspondantes d'effort, de tension et ces sensations, à leur tour, renforcent l'émotion. Bien plus, il arrive que, « si vous produisez volontairement les manifestations extérieures d'une émotion déterminée, vous pouvez vous donner l'émotion elle-même (83) ». C'est en vertu d'une loi d'association et par une sorte de choc en retour qu'une certaine réaction organique, associée à une émotion, peut, par la suite, renforcer ou même provoquer une émotion semblable. Mais ce qui prouve que les mouvements expressifs ne sont pas les constituants même de l'émotion, c'est l'affaiblissement final des émotions par ces mêmes mouvements expressifs. « Les larmes augmentent d'abord le chagrin, soit; mais elles finissent aussi par le diminuer et le calmer (85) », elles sont un *effet résolutif*. En vertu de la loi qui lie les états de conscience aux mouvements, l'intensité d'une émotion amène une tension nerveuse. Le mouvement consécutif est une détente nerveuse et, si cette détente se répète, il en résulte un épuisement progressif du système nerveux qui amène lui-même l'apaisement mental.

Les faits invoqués prouvent seulement la connexion de l'état affectif et de l'état organique, connexion que Descartes, Malebranche et Spinoza avaient vue avant

(84) *Ibid.*, p. 171.

FOUILLÉE se réfère ici aux idées de WUNDT qu'il reproduit presque exactement. Celui-ci nous dit : « Les suites ou conséquences corporelles des émotions réagissent à leur tour sur les mouvements de l'âme..., ce résultat s'opère d'après cette règle générale : les sentiments qui sont parents se renforcent. Les violents sentiments musculaires qui accompagnent les mouvements de l'homme en colère élèvent, en qualité d'excitations énergiques de la conscience, le caractère sténique de l'émotion... D'autre part, ces états qui appartiennent aux suites ou conséquences corporelles ont un effet *résolutif*... Cela tient en partie à ce que les sentiments corporels, justement parce qu'ils renforcent d'abord l'émotion sont capables de transporter plus rapidement celle-ci au-dessus de son point de hauteur »... (*Psychologie physiologique*. Trad., II, p. 374.)

(85) *Evolutionnisme*, p. 173.

William James. Et ce dernier tire, de l'examen des faits, des conclusions qui n'en découlent pas nécessairement. Ainsi il prétend que la complète insensibilité physique entraînerait une complète apathie morale; mais les exemples qu'il apporte (86) ne sont pas concluants et ne sauraient prouver que les émotions ne sont que la sensation des effets réflexes produits par la perception d'un objet. Au reste, ce n'est pas le privilège des sentiments d'être accompagnés de modifications organiques. Quand William James dit : Supprimez le corps et vous supprimerez les passions, qu'est-ce que cela prouve dans la question, puisque, en supprimant le corps, on supprimerait du même coup perceptions et connaissances ? « Nous n'avons pas plus d'idées « désincorporées » que nous n'avons d'émotions désincorporées (87) » ; mais la question qui se pose ici, c'est celle de l'ordre d'antécédence et de conséquence dans lequel se passent les faits physiologiques et psychologiques. Or, soutient Fouillée, W. James renverse l'ordre réel. Il est vrai que les sensations réflexes provenant des réactions organiques peuvent grossir l'émotion; mais celle-ci existe avant ces sensations : si je vois un animal féroce, il se produit, avec l'idée rapide d'un danger, l'émotion psychique immédiatement consécutive à cette idée. Et Fouillée conclut que la « théorie de W. James est un mélange inadmissible d'intellectualisme et de mécanisme (88) ». Les émotions sont

(86) W. JAMES cite un cas rapporté par le professeur Strumpell : un apprenti cordonnier âgé de quinze ans, entièrement anesthésié intérieurement et extérieurement, à l'exception d'un œil et d'une oreille, avait manifesté de la *honte* pour avoir sali son lit; du *chagrin* à la pensée qu'il ne pourrait plus goûter la saveur d'un mets qu'il aimait et qu'on lui présentait; en d'autres occasions, de la surprise, de la peur, de la colère. W. JAMES suppose que dans ce cas, il pouvait y avoir de simples expressions émotionnelles non accompagnées d'affection intérieure. FOUILLÉE objecte que c'est là une supposition toute gratuite. (Cf. W. JAMES : *Principles of Psychology*, II, pp. 455-456. *Evolutionnisme*, pp. 175-176.)

(87) *Evolutionnisme*, p. 177.

(88) *Ibid.*, p. 178.

La psychologie actuelle donne ici raison à FOUILLÉE. On sait qu'à la suite des observations et expériences de SHERRINGTON, de

corrélatives à des mouvements ; elles ne sont pas, pour autant « de simples réverbérations de mouvements automatiques (89) », elles ne sont pas dépourvues de toute influence véritable. D'ailleurs, comment la représentation confuse d'un trouble organique pourrait-elle s'identifier avec de la peine par exemple : « entre l'idée de trouble organique et le sentiment de la peine, il y a un hiatus énorme (90) ». En outre, nous constatons que l'émotion n'est pas en raison directe de l'agitation corporelle.

Enfin, Fouillée voit dans la théorie périphérique de l'effort une application de l'épiphénoménisme en ce sens que, d'après cette théorie, le sentiment de l'effort — que ce soit effort musculaire, effort d'attention, effort de volonté — n'est qu'un ensemble de sensations afférentes, dès lors que la conscience d'une impression passivement subie et

CANNON, de GEMELLI et de quelques autres, la théorie périphérique des émotions est de plus en plus discutée et même abandonnée. M. DUMAS écrit : « Nous pensons que, dans la tristesse comme dans la joie, l'élément cérébral émotionnel est non seulement hors de doute, mais essentiel par rapport aux variations périphériques qui peuvent s'y associer...

Nous lâchons donc tout à fait la théorie de LANGE-JAMES, après l'avoir introduite en France, voilà près de quarante ans. Elle nous a rendu le service d'attirer l'attention des psychologues sur les réactions organiques qui accompagnent l'émotion, mais les réactions qu'elle mettait au premier plan paraissent bien aujourd'hui n'être que secondaires; les arguments de fait apportés par la physiologie pèsent gravement contre elle comme les arguments cliniques qui depuis longtemps l'infirmait.

L'émotion n'est pas un phénomène affectif de nature périphérique, au moins dans ses éléments essentiels »... (*Nouveau traité de psychologie*, II, p. 439.)

(89) *Evolutionnisme*, p. 178.

W. JAMES ne veut pas qu'on taxe sa thèse de matérialiste : « Elle n'est ni plus, ni moins matérialiste que toute autre théorie professant le conditionnement des émotions par des processus nerveux ». (*Principles of psychology*, II, p. 358.) Mais, ce que FOUILLÉE n'admet pas, c'est que l'on fasse de l'émotion, en tant qu'état mental, un simple effet de modifications organiques, incapable de rien produire par lui-même.

(90) *Psychologie*, I, p. XXXIII. Cf. *Caractère*, p. 43.

non pas celle d'une énergie activement déployée. Aussi Fouillée s'est-il attaqué à cette thèse, telle qu'elle a été exposée, particulièrement par W. James et Ribot.

Pour W. James, le sentiment d'effort que nous éprouvons lorsque nos membres effectuent un travail musculaire n'est autre que la conscience des sensations kinesthésiques consécutives au mouvement produit et il n'y a pas là le moindre sentiment d'une énergie qui se déploie, ainsi que l'ont prétendu certains physiologistes et psychologues. L'idée d'un mouvement n'est que « cette perception sensible que nous en obtenons pendant qu'il se produit ou après qu'il est accompli (91) ». Et cette perception sensible ne peut être qu'une image produite par l'agrégat des sensations afférentes qui proviennent des différents organes affectés par le mouvement (92).

Fouillée ne nie nullement qu'il y ait dans le phénomène complexe de l'effort la conscience de sensations afférentes venant des organes du mouvement ; mais, dit-il, de la présence de ces sensations constatées par l'observation, on conclut qu'il n'y a rien autre chose qu'elles dans le sentiment de l'effort. C'est là dépasser les prémisses d'où l'on est parti. D'ailleurs, aucun des faits invoqués par les défenseurs de cette opinion ne légitime leur conclusion (93).

(91) W. JAMES. *Le sentiment de l'effort*. Trad. fr. *Critique philosophique*, 1880, II, p. 127. W. JAMES dit que c'est JEAN MULLER qui, le premier, a soutenu que le sentiment d'effort correspond à la décharge du centre moteur dans le nerf moteur.

(92) Cf. *Ibid.*, p. 125. « Je soutiens, dit W. JAMES, que le sentiment de l'énergie musculaire déployée est une sensation afférente complexe qui vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées, etc... »

(93) FERRIER. (*Fonctions du cerveau*) donne cet argument reproduit par W. JAMES (*Critique philosophique*, 1880, II, p. 137). Si un hémiplégique qui essaie de mouvoir son membre paralysé éprouve le sentiment de l'effort musculaire, c'est parce qu'il contracte inconsciemment l'autre membre.

Mais, répond FOUILLÉE, on pourrait aussi bien dire que l'hémiplégique opère une décharge centrifuge qui, ne pouvant se propager dans les muscles d'un certain côté, dévie sur ceux de l'autre côté. De telles observations ne prouvent donc rien. (Cf. *Evolutionnisme*, p. 181.)

Quant aux arguments à priori donnés par W. James, ils n'ont pas plus de valeur. Il déclare inutile l'interposition entre l'idée d'un mouvement et son exécution de « millions de *sentiments moteurs* », alors que ses adversaires soutiennent simplement que nous avons le sentiment de la décharge cérébrale au moment où elle se produit dans le cerveau (94). Il affirme que la conscience de l'exertion musculaire est nécessairement une sensation afférente puisqu'elle est impossible sans un mouvement effectué quelque part. Mais dire qu'il n'y a pas conscience de mouvement sans mouvement réalisé ne résout pas la question; reste toujours à savoir « si l'impulsion elle-même ne se connaît que quand elle est *effectuée*, si elle ne se sent pas en *s'effectuant* (95) ».

W. James a répondu aux critiques de Fouillée : « M. Fouillée ne se figure peut-être pas assez combien forte serait la position de celui qui soutiendrait que le sentiment d'activité mentale accompagnant l'arrivée de certains *objets* devant l'esprit n'est rien que certains autres *objets*, à savoir des contractions dans les sourcils, dans les yeux, la gorge, l'appareil respiratoire qui sont présents alors, tandis qu'ils sont absents dans les autres modifications du courant subjectif. En ce cas, une partie au moins, sinon le tout, de notre activité mentale serait notre *corps* envoyant des sensations centripètes dont la combinaison prend l'apparence de l'activité (96) ». Mais Fouillée n'a pas été convaincu. Pour lui l'existence incontestable de sensations périphériques dans l'état mental le plus spirituel ne prouve rien dans la question; ces sensations n'empêchent pas que nous n'éprouvions aussi des changements « qui ne nous apparaissent plus comme une arrivée passive d'*objets* devant la conscience, mais comme *nous-mêmes*, jouissant et souffrant, voulant et ne voulant pas (97) ».

(94) Cf. *Evolutionnisme*, p. 183.

(95) *Ibid.*, p. 186.

(96) W. JAMES. *Principles of Psychology*, II, p. 570. Cité par FOUILLÉE. *Psychologie*, I, p. XXX.

(97) *Ibid.*, I, p. XXXII.

La même critique s'applique à la thèse de Ribot, quand il fait de l'effort d'attention une simple sensation périphérique, la répercussion dans la conscience des conditions physiques de l'attention (98). Le fait que l'attention agit sur les muscles et donne lieu, par conséquent, à des sensations musculaires, ne prouve pas que la conscience de l'attention se réduise tout entière à la sensation afférente d'un muscle contracté. Ribot convient d'ailleurs qu'il y a dans l'attention un moment initial correspondant au passage de l'état de distraction à l'état d'attention et différent du moment de l'effort *sent*i. Or, c'est précisément à ce moment initial que se place la conscience de l'activité ou de l'énergie déployée, conscience bien différente de celle de la passivité ou de la résistance subie (99).

D'accord sur cette question avec Wundt (100) et Bain (101), Fouillée admet donc, outre la sensation afférente de l'effort réalisé, une conscience ou sentiment de l'effort précédant le mouvement effectué. Ce sentiment n'est pas purement moral comme le *fiat* de W. James (102). Il accompagne le mouvement nerveux afférent qui va des centres moteurs aux muscles et il correspond à un déploiement d'énergie. Nous avons donc, selon Fouillée, conscience non seulement des processus nerveux sensoriels, mais encore des processus moteurs. Nous avons le sentiment

(98) Cf. RIBOT. *Psychologie de l'attention*.

(99) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 192-193.

(100) WUNDT admet, outre le sentiment du mouvement effectué, un sentiment de la force exercée qu'il appelle sensation d'inner-
vation. (Cf. *Psychologie, Physiologique*. Trad. I, p. 422 sqq.)

(101) BAIN écrit : « Nous ne pouvons mieux faire que de supposer que la sensibilité concomitante du mouvement musculaire coïncide avec le courant centrifuge de la force nerveuse et ne résulte pas, comme dans la sensation proprement dite, d'une influence extérieure transmise par les nerfs centripètes. (*Sens et Intelligence*. Trad., p. 59.)

(102) W. JAMES admet bien, en effet, qu'il peut y avoir un sentiment de l'effort différent des sensations afférentes, mais ce sentiment qu'il appelle parfois *fiat* est purement moral et ne correspond à aucun processus nerveux. (Cf. *Critique Philosophique*, 1880, II, p. 130.)

d'énergie déployée et ce sentiment, c'est le fait de la volonté elle-même qui se révèle dans la conscience sous la forme d'une activité luttant contre des résistances (103).

On voit pourquoi Fouillée combat la théorie périphérique de l'émotion et celle de l'effort musculaire ; c'est que, pour lui, elles vont à méconnaître, avec la conscience de notre activité propre, cette activité elle-même. Elles tendent à faire du mouvement corporel l'élément constitutif de l'état de conscience.

*
* *

Bien loin d'être un simple reflet des processus organiques, la conscience est une réalité *sui generis* absolument irréductible à la matière et à son mécanisme. Toutefois, elle ne saurait être séparée du corps et en particulier du système nerveux par lequel elle se manifeste. Non seulement il n'y a pas de conscience sans organisme, mais il y a une corrélation constante, rigoureuse entre les faits nerveux et les faits mentaux même les plus intellectualisés ; « il n'y a point de mouvement du corps qui n'ait sa contrepartie mentale ; il n'y a point de fait mental qui n'ait son efficacité organique (104) ». Cette corrélation est prouvée expérimentalement par les découvertes de l'anatomie, de la physiologie, de la pathologie ; plus la psychologie positive a fait de progrès, plus elle a mis en évidence la constante corrélation qu'à la suite de la grande tradition cartésienne, A. Comte avait admise entre les faits physiologiques et les faits psychologiques (105). Et, ici, Fouillée fait siens les arguments classiques : le développement des organes physiques et celui des capacités mentales ont été reconnus parallèles dans toutes la série animale. En outre, la complexité croissante de la structure nerveuse et

(103) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 195-196.

Fouillée n'a pas été suivi par la psychologie et la physiologie contemporaines qui n'admettent pas, chez la plupart des auteurs, cette conscience du courant nerveux afférent.

(104) *Psychologie*, II, p. 382.

(105) Cf. *Mouvement positiviste*, p. 173.

de la vie mentale vont de pair; à mesure que les opérations psychiques se diversifient et se spécialisent, les organes se multiplient, les centres nerveux deviennent plus nombreux et plus dépendants les uns des autres; le développement du cerveau paraît en corrélation constante avec celui de l'esprit et, si l'on n'a pas trouvé de rapport rigoureux entre le volume ou le poids du cerveau et la supériorité mentale, c'est qu'il faut tenir compte d'autres qualités du cerveau comme sa complexité mécanique, sa composition chimique, ses propriétés physiques (106). Enfin la pathologie nous montre que les altérations du cerveau ont pour conséquence des troubles mentaux; les lésions cérébrales engendrent des maladies de la **mémoire**, ou autres perturbations, et on « a à peu près démontré qu'il n'y a point d'aliénation qui ne soit accompagnée d'une lésion plus ou moins visible du cerveau (107) ». Réciproquement d'ailleurs, l'activité mentale produit des modifications organiques comme l'ont prouvé les expériences des physiologistes, par exemple, celle de Broca qui a montré que dix minutes de lecture élevaient la **température du corps** de près d'un degré.

Bien plus, Fouillée va jusqu'à faire des lois de la pensée, tel le principe d'identité, le pendant et comme le corrélatif des processus nerveux du cerveau — cela par un certain goût, semble-t-il, de la symétrie, de la coordination logique plutôt qu'en vertu de données scientifiques. « Toute relation conçue entre deux idées, dit-il, implique dans le cerveau un trajet creusé entre deux points (108) ». Et si certaines directions de la pensée sont impossibles, si d'autre part, certaines relations générales essentielles s'imposent à notre esprit, c'est qu'il y a aussi une direction générale des canaux nerveux, direction qui reste constante; « les lois les plus générales de la pensée répondent aux directions universelles des courants cérébraux, jamais un courant n'a parcouru un canal à la fois en deux sens op-

(106) Cf. *Ibid.*, p. 174.

(107) *Ibid.*, p. 175.

(108) *Mouvement idéaliste*, p. 88.

posés et jamais la pensée ne pourra concevoir qu'une chose soit et ne soit pas sous le même rapport. Jamais un courant cérébral ne s'est produit sans venir d'un point et sans aller vers un autre par un trajet déterminé; et jamais la pensée ne concevra qu'une chose vienne de rien (109) ». Ainsi mécanisme des mouvements cérébraux et logique des idées vont de pair, marchent en quelque sorte *pari passu*. Et d'une manière générale, le psychique et le mécanique sont toujours unis, autrement dit le mental est inséparable du physique (110).

Fouillée s'oppose ici à tous les métaphysiciens qui, malgré les faits, ont « continué de supposer que des opérations mentales peuvent s'accomplir sans corrélatif cérébral (111) et affirme que leur hypothèse « est contraire à toutes les inductions (112) ». Il s'oppose également à ceux qui admettent une certaine indétermination, une absence de proportionnalité dans le rapport entre les deux termes : physiologique et psychologique. Ainsi Wundt pense que les éléments de la conscience ont un corrélatif physiologique, mais que l'activité mentale qui les lie en des synthèses n'a pas de correspondant rigoureux dans le mécanisme cérébral (113). Fouillée affirme que la synthèse psychique a sa contre-partie dans la synthèse cérébrale (114). Pour M. Bergson, de même que, non pas tous les tableaux,

(109) *Ibid.*, p. 89. Il est à peine besoin de faire remarquer ce qu'il y a d'hypothétique et de peu fondé sur l'expérience dans de telles conceptions.

(110) Cf. *Ibid.*, p. 89. *Métaphysique*, p. 301. *Esquisse*, p. 320.

(111) *Mouvement positiviste*, p. 177.

(112) *Ibid.*, p. 177.

(113) Cf. WUNDT. *De la causalité psychique et du principe du parallélisme psycho-physique*. (*Philosophische studien*, 1894, pp. 1 à 124.)

WUNDT y explique que la synthèse entre les éléments de la conscience d'une part, la valeur qui s'attache aux faits psychiques d'autre part, n'ont pas de corrélatif physiologique. On lui a objecté que la synthèse est une donnée psychique, que sa valeur est un fait psychique ou une qualité d'un tel fait et qu'il est arbitraire de les soustraire au parallélisme dès lors qu'on admet celui-ci. (Cf. HÖFFDING. *Philosophes contemporains*, p. 13.)

(114) Cf. *Psychologie*, II, p. 67.

mais une multitude de tableaux différents peuvent tenir dans un cadre donné ; de même, non pas des états d'âme quelconques, mais une multitude d'états d'âmes différents peuvent correspondre à un état cérébral donné de telle sorte que « la pensée, en grande partie au moins, est indépendante du cerveau (115) ». Pour Fouillée, aucune indépendance, la « variable psychique et la variable physiologique sont toujours liées (116) ». Il critique expressément Boutroux lorsque celui-ci prétend « qu'il n'y a pas de proportion entre la différence physiologique et la différence psychologique qui distingue, par exemple, la folie d'avec le génie (117) » et il soutient que « si nous connaissions mieux l'intérieur des cerveaux, nous trouverions entre le génie et la folie une différence mécanique proportionnelle à la différence psychologique (118) ». Par ailleurs il n'admet pas non plus qu'il puisse exister des faits nerveux sans corrélatif psychologique. Pour lui, « les changements accomplis dans le système nerveux et cérébral doivent tous avoir un corrélatif mental (119) », être accompagnés d'un état psychique.

(115) BERGSON. *Energie spirituelle*, p. 460.

(116) *Mouvement positiviste*, p. 177.

(117) BOUTROUX. *Contingence des lois*, p. 117.

(118) *Evolutionnisme*, p. 126.

(119) *Ibid.*, p. XXIX. FOUILLÉE ajoute ici : « Tel est le principe dont il faut ici partir. Nous n'avons, en effet, aucune raison de supposer que le corps soit d'un côté, l'esprit de l'autre et que des choses puissent se passer dans le cerveau qui n'auraient pas leur contre-partie mentale. Nous avons au contraire toute raison d'admettre qu'il n'est point d'effet produit dans le cerveau qui ne s'exprime mentalement par une modification plus ou moins insensible de l'état de conscience général ».

Il y a là, pour Fouillée, un postulat. Il ne prétend pas le prouver expérimentalement.

Plus soucieux de psychologie scientifique, WUNDT a insisté sur ce que l'expérience nous montre les phénomènes psychiques liés aux phénomènes organiques, mais ne nous fait pas voir qu'il y ait un phénomène psychique pour chaque phénomène physique, ni inversement. Pour lui, le parallélisme empirique doit se borner à affirmer une coexistence régulière de *certaines* membres de la série psychique avec certains membres de la série physique, coexistence n'excluant pas qu'il y ait des phénomènes physiques sans corrélatif psychique et réciproquement. (Cf. *Logik*, III, p. 254.)

En résumé, il conclut qu'il y a harmonie : 1° Entre les rapports de *quantité* dans l'ordre physique et ces mêmes rapports dans l'ordre mental, par exemple entre les rapports d'intensité des excitations et les rapports d'intensité des sensations ; 2° entre les *changements* nerveux et les *changements* psychiques ; 3° entre la direction des changements internes et celle des changements externes, en ce sens que la continuité ou les écarts de direction des uns et des autres vont de pair ; 4° enfin, entre les changements nerveux et la *qualité* des changements psychiques, par exemple dans les sensations auditives, il y a rapport entre l'intensité, la vitesse et la durée des vibrations cérébrales d'une part, et la qualité du son pour la conscience d'autre part.

Et par harmonie, notre auteur entend bien une proportionnalité au sens mathématique du mot. Il admet d'ailleurs les lois suivantes : L'intensité de la conscience est en proportion directe de *l'intensité* de la désintégration nerveuse qui la précède ou l'accompagne. L'intensité de la conscience est en proportion inverse de la *facilité* et de la *rapidité* avec lesquelles le travail interne de chaque élément nerveux se décharge sur un autre élément nerveux. Les faits mentaux se traduisent plus ou moins directement en faits corporels dont l'intensité est proportionnelle à leur intensité propre (120).

Mais notons bien qu'il s'agit ici d'harmonie et jamais de transformation d'un processus physique en processus mental ou inversement.

Spencer admet cette transformation. Pour lui, les phénomènes mentaux s'insèrent dans le circuit des énergies physiques ; ils ont toujours pour cause immédiate des forces soit extérieures, soit intérieures à notre corps ; et,

(120) Cf. *Evolutionnisme*, p. 118. FOUILLÉE se réfère ici à trois lois semblables émises par HERZEN. (Cf. *Revue Philosophique*, 1879, I, pp. 356 à 360.) Nous avouons ne pas voir comment de telles proportions pourraient être établies, mais notons dès maintenant que FOUILLÉE admet une intensité des faits psychiques mesurable en droit, sinon toujours en fait.

si ces forces ne produisaient pas quelque effet mental, elles se dépenseraient d'une autre manière « mettraient en pièces ou en poussière des morceaux de matière (121) » ou engendreraient, soit un fait physique, soit une réaction chimique. Ceci est palpable pour les sensations qui sont causées par une excitation extérieure, mais n'est pas moins certain pour les pensées et les sentiments qui paraissent naître spontanément en nous et sont pourtant l'effet direct des forces dites vitales. « Aucune idée, aucun sentiment, ne se manifeste que comme résultat d'une force physique qui se dépense pour le produire (122) ». Et si on demande comment s'opère la métamorphose entre choses aussi hétérogènes, comment une force physique peut devenir un mode de conscience, il faut répondre : « Ce sont des mystères qu'il n'est pas possible de sonder (123) ».

Bain pose la question : la conscience et les faits de conscience *coûtent-ils* quelque chose physiquement parlant et *dépensent-ils* de la force? et il remarque qu'on peut concevoir une expérience susceptible d'y répondre ; il suffirait de comparer des processus nerveux non conscients avec d'autres processus semblables accompagnés de conscience, de mesurer les forces physiques en jeu dans les uns et les autres et de voir si, dans le second cas comme dans le premier, il y a équivalence entre les énergies physiques dépensées et les effets produits. Malheureusement, dans l'état actuel de la science, l'expérience ne paraît pas

(121) SPENCER. *Premiers principes*. Trad., p. 191.

(122) *Ibid.*, p. 196.

Cf., p. 200 : « Ou bien il faut admettre que les forces mentales aussi bien que les forces corporelles sont en corrélation de quantité avec certaines forces qui se dépensent pour les produire et avec certaines autres forces qu'elles suscitent ou bien il faut admettre que rien peut devenir quelque chose et quelque chose devenir rien. Il faut choisir, ou nier la persistance de la force ou admettre que tout effet physique ou psychique est le produit de forces antécédentes et que, de quantités données de ces forces, il ne peut provenir ni plus ni moins d'effets physiques ou psychiques ».

(123) *Ibid.*, p. 196.

réalisable et il nous est impossible de présupposer quel en serait le résultat (124).

Fouillée pense que l'expérience étant incapable de résoudre le problème, il faut s'adresser au raisonnement. « Or, si un mode de mouvement comme la chaleur peut se transformer en un autre mode de mouvement, comme un travail mécanique, il est absurde d'imaginer la transformation d'un pur et simple mouvement en une chose qui n'est plus un mouvement, comme la pensée (125) ». Dès lors, il est impossible d'insérer les états de conscience dans le cycle des énergies transformables. Les mouvements mécaniques comme tels ont toujours pour conditions immédiates d'autres mouvements mécaniques ; les faits de conscience ne donnent naissance qu'à d'autres faits de conscience (126).

Quant aux véritables rapports de ces données hétérogènes : mouvement et pensée, c'est à la métaphysique à essayer de les déterminer. En effet, pour comprendre ces rapports, il faut d'abord savoir ce qu'il convient d'entendre par pensée d'une part, par matière et mouvement de l'autre.

(124) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 119-120.

(125) *Ibid.*, p. 121.

(126) FOUILLÉE s'accorde ici avec WUNDT. Si on en reste au principe empirique, nous dit celui-ci, les processus physiques ne peuvent pas être expliqués par les psychiques, ni inversement dans le sens où nous cherchons à faire dériver les processus physiques d'autres processus physiques et de même pour les processus psychiques. Entre série physique et série psychique, on ne peut admettre qu'une coexistence et non pas une relation causale, chacune des deux séries constituant, à elle seule, une succession causale. (Cf. *Logik*, III, p. 253 sqq.)

LIVRE II

CHAPITRE PREMIER

LA PSYCHOLOGIE

OBJET ET MÉTHODES

De la nature de la conscience découle ce que devront être l'objet propre, la méthode et la valeur de la science chargée de l'étudier, de la psychologie.

La psychologie est privilégiée par rapport aux sciences de la nature; elle est plus science que toutes les autres sciences; elle « est la seule science d'expérience immédiate et première qui commence par des données sans postulats. Elle est la plus directe, la plus immédiate, la plus certaine, enfin la plus purement expérimentale de toutes les sciences d'expérience (1) ».

Ces caractéristiques lui viennent de son objet qui est donné sans aucun intermédiaire. Cet objet propre de la psychologie pure, celui qu'elle prend pour point de départ, ce sont « les faits les plus immédiats, les plus directs et les plus simples de l'expérience intérieure (2) ». Or, ces faits ne sont pas connus par la conscience au sens où un phénomène physique, par exemple, est connu et ils ne peuvent jamais être qualifiés d'incertains, puisqu'ils « sont des actualités, des faits présents à eux-mêmes où il est impossible de distinguer l'existence réelle de l'existence

(1) *Evolutionnisme*, p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 28.

consciente (3) ». Et, ce sont ces faits de conscience spontanée auxquels s'attachera d'abord le psychologue. Celui-ci cherchera à dégager par l'analyse les données de la conscience les plus irréductibles; à prendre sur le fait, *flagrante delicto*, les actes mêmes de penser, de sentir, de vouloir; à délivrer la vision intérieure de tout ce qui n'est pas cette vision même, de tout *objet* étranger, de tout *phénomène* étranger (4).

Il ne s'agit donc pas, pour la psychologie, tout au moins à son début et en ce qu'elle a d'essentiel, d'être une science de l'abstrait, comme la physique ou la biologie, de chercher ce qu'il y a d'objectif et d'impersonnel dans les faits de conscience, ou encore d'expliquer ces faits en les ramenant à des fonctions communes à tous les êtres de même espèce. « Le psychologue n'étudie pas la *sensibilité*. Il étudie et tâche de saisir sur le fait telle sensation réelle comme... celle de la chaleur, celles de la faim ou de la soif et c'est dans cette sensation prise sur le vif qu'il entreprend de discerner l'attitude passive ou active de la conscience, la qualité, l'intensité, la durée, surtout le rapport au sujet sentant et voulant. En un mot, la psychologie s'exerce autant qu'elle le peut sur le concret et le conscient subjectivement saisis par une intuition immédiate, non sur l'abstrait (5) ». Elle est « la science du sujet, de toutes les conditions dans lesquelles apparaît et se développe une conscience particulière, un individu mental. Elle s'efforce de dégager et de caractériser le sujet même en tant que tel, d'étudier comment il arrive à dire *moi*, à avoir *la conscience de soi* (6) ».

(3) *Ibid.*, p. 29.

(4) Cf. *Ibid.*, pp. 29-30.

(5) *Mouvement positiviste*, pp. 165-166.

(6) *Ibid.*, p. 166. FOUILLÉE ajoute ici que la psychologie ne se réduira pas pour autant à être une biographie. Elle ne s'occupera pas nécessairement de tel individu, mais elle étudiera les états de conscience comme faisant partie d'une individualité. Et FOUILLÉE marque son accord avec JAMES WARD.

Celui-ci nous dit (*Psychological Principles*, pp. 26 à 28) que ce qui caractérise la psychologie, c'est le point de vue dont elle

Mais, de cette intuition immédiate, de ce réel purement subjectif donné par la conscience spontanée, comment peut-il y avoir science ? « D'une part, nous avons *conscience immédiate* du subjectif, c'est-à-dire de l'*action* et du *sentiment*, de leurs *qualités* propres et de leurs degrés divers d'intensité; mais nous n'en avons ni vraie science, ni ignorance; d'autre part, nous avons science ou ignorance des objets de nos sensations et représentations. Enfin, nous pouvons aussi avoir la science des *effets* produits par l'action et le sentiment sur la *qualité*, la *quantité*, la *succession* et la *durée* de nos représentations et c'est par ce moyen indirect que les actions et sentiments rentrent dans le domaine de la science psychologique (7). »

Qu'est-ce à dire ? Il semble que, d'après cela, ou bien la psychologie ne sera que le sentiment d'un courant d'états mentaux purement subjectifs et individuels, sentiment qui, se confondant avec ces états eux-mêmes, ne pourra ni s'arrêter, ni se détacher d'eux pour les connaître; autrement dit, elle se bornera au témoignage de la conscience spontanée et alors elle ne sera pas science. Ou bien, la psychologie se fera par une réflexion sur des états mentaux devenus souvenirs et pris comme objets de connaissance à analyser et à expliquer. Mais, alors, les faits qu'elle étudie perdront ce caractère de subjectivité et d'immédiation radicales qui faisait de la psychologie une expérience privilégiée, expérience échappant — du fait qu'en

envisage l'expérience. On appelle parfois ce point de vue individualiste, le distinguant ainsi du point de vue des sciences dites objectives qui est universaliste. Mais les deux points de vue doivent être considérés comme objectifs au sens de vrai pour tous. La psychologie n'est pas une biographie; ce qui la caractérise, c'est que les faits dont elle s'occupe doivent être considérés comme faisant partie ou comme étant un élément constituant de *l'expérience de quelqu'un*.

Alors on peut définir la psychologie « la science de l'expérience individuelle en entendant par expérience non pas simplement et premièrement la connaissance, mais aussi et par-dessus tout l'activité ou la conduite » (p. 28).

(7) *Evolutionnisme*, p. LI.

elle connaissance et objet connu s'identifient — à la relativité et à l'incertitude de toutes les autres expériences. La psychologie sera science, mais comment serait-elle « *science d'expérience immédiate et première* (8) ? »

Bien plus, elle aura sur les sciences de la nature cette infériorité que, souvent au moins, les phénomènes sur lesquels elle porte se trouvent modifiés, plus ou moins déformés, par là-même qu'ils sont étudiés.

C'est là ce qu'a vu M. Remacle quand il objecte à Fouillée que ses idées sur la conscience permettraient de conclure que, « de l'état de conscience come tel, il ne peut y avoir science proprement dite (9) » ; science au sens où ce mot implique « l'appréhension d'une réalité qui est indépendante de nous, et telle qu'elle est indépendamment de nous et de notre action (10) ». En effet, le fait psychique ne reste lui-même que s'il conserve cette identité du sujet et de l'objet qui est son caractère propre, mais dès lors qu'il l'étudie, le psychologue l'objective, le transforme, bien plus, il crée sans cesse et appréhende, dans sa réflexion, de nouveaux faits psychiques qui n'eussent pas existé sans elle, de sorte qu'on peut dire que la psychologie est, « dans sa matière, la *conscience* de faits psychiques que nous créons dans la recherche d'une science des faits mentaux (11) ».

Ainsi, pour M. Remacle, ou bien le psychologue se borne à percevoir l'état de conscience spontané (12) et alors,

(8) *Evolutionnisme*, p. 30.

(9) REMACLE. *Revue de Métaphysique*, 1893, p. 600.

(10) *Ibid.*, p. 601.

(11) *Ibid.*, p. 601.

M. REMACLE ajoute ici : « La seule science au sens précisé plus haut du psychique, est donné par la vie même de la conscience spontanée. Toute autre est ce que l'on peut appeler une science si l'on veut, mais ce qui n'est qu'une science phénoménale portant comme telle sur des apparences... dues à notre constitution interne qui nous impose l'objectivation de ce qui ne peut qu'être subjectif ou n'être plus soi ».

(12) Spontané même si cet état est une réflexion sur un état antérieur pourvu que cette réflexion soit prise elle-même comme immédiate, spontanée.

il saisit une chose en soi, un réel absolu, mais il ne le connaît pas à proprement parler; ou bien il réfléchit sur son état de conscience et il en fait une représentation objective affectée de la relativité, de l'illusion que comporte toute représentation d'objets; ce qu'il connaît alors n'est plus du tout le réel subjectif de la conscience (13).

Jusqu'à quel point l'objection vaut-elle ?

Déjà, dans l'*Evolutionnisme des Idées-Forces*, Fouillée admettait que la « réalité et la certitude immédiates ne peuvent être attribuées qu'à la conscience actuelle, instantanée et spontanée (14) » ; il convenait que dès « qu'il y a réflexion ultérieure sur un état de conscience, on ne peut plus dire que cet état apparaisse nécessairement tel qu'il est, car, en réalité, il n'est plus et c'est un autre état plus complexe qui a pris sa place (15) ». Dans sa *Psychologie*, il reconnaît que la réflexion sur un fait mental actuel consiste en « une combinaison nouvelle de faits mentaux qui succède au fait sur lequel nous croyons réfléchir *directement* » et que, « en croyant réfléchir sur un fait actuel, nous donnons réellement naissance à des faits nouveaux (16) ».

Par la suite, il a critiqué les objections de M. Remacle et des positivistes contre l'observation intérieure. On déclare, dit-il, la réflexion intérieure absolument incapable de représenter les choses internes comme elles sont en soi, cela parce que chaque état de conscience n'existe en soi qu'autant qu'il n'est pas réfléchi. Connaître un état de conscience, c'est ne pas le connaître tel qu'il est ou plutôt tel qu'il était. En effet, il n'est déjà plus lui du fait que

(13) Cf. *Ibid.*, pp. 254 à 276. Pour M. REMACLE, la connaissance soi-disant objective n'est que la connaissance de nos représentations; elle est purement illusoire. Elle est, dit-il, « une illusion au second degré, l'illusion d'une illusion ». (Cf. *Ibid.*, p. 276.) Par ailleurs M. REMACLE voudrait que la science fut l'appréhension d'une réalité indépendante de nous et telle qu'elle est indépendamment de nous; n'est-ce pas là une définition de la science qui rend celle-ci impossible?

(14) *Evolutionnisme*, p. 30.

(15) *Ibid.*, p. 31.

(16) *Psychologie*, I, p. XXXVIII.

l'esprit le remarque. L'objectivation, voilà donc l'illusion (17). Mais ceci n'est pas juste: l'objectivation n'est pas une illusion, ni la représentation une défiguration; il n'y a aucune contradiction à connaître son état actuel qui est alors un état à la fois réel et connu. Quand il s'agit de la réflexion sur un état de conscience, l'état réfléchi est aussi réel que l'état spontané, par exemple la réflexion sur la colère est un état de conscience aussi bien que la colère elle-même; en outre, si l'état remémoré n'est pas identique à l'état primitif, il n'est pas non plus absolument différent; dans la réflexion sur la colère subsiste le sentiment de cette colère évanouissante (18). Toutefois, la réflexion, il faut en convenir, ne saisit pas le passé en soi, elle le saisit en elle-même, dans le contenu actuel de la conscience, mais qu'importe si les effets du passé persistent dans ce contenu et y deviennent connaissables, si de plus le souvenir du passé se vérifie par l'expérience? Et Fouillée ajoute: « Que peut-on demander de plus à notre science humaine (19) »?

Pour montrer encore la prééminence de la psychologie sur les sciences de la nature, Fouillée insiste sur la différence qu'il y a, au point de vue de la connaissance, entre l'objet intérieur de la réflexion et les objets extérieurs de la sensation. Dans la conscience, si l'état passé est autre que l'état présent, il n'est point pourtant un autre être, il est seulement « un moment différent d'une même existence liée et continue (20) » où le passé subsiste par ses effets dans le présent. Dès lors, ne faut-il pas « convenir que je saisis et

(17) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 226.

(18) Cf. *Ibid.*, p. 229.

REMACLE répond ici : « M. Fouillée ne parle que de la *réalité* de l'état réfléchi considéré *en soi*... Cette réalité, nous ne l'avons jamais niée... notre thèse ne porte que sur l'illusion de la représentativité : tout état de conscience est réel et l'état de conscience réfléchi aussi pleinement que l'état de conscience spontané; nous disons seulement que, envisagés sous le rapport de l'appréhension du réel, ils sont en opposition l'un avec l'autre. (*Revue de Métaphysique*, 1894, p. 624.)

(19) *Mouvement idéaliste*, p. 230.

(20) *Ibid.*, p. 231.

connais mes états antérieurs passés beaucoup plus en *eux-mêmes* ou, si l'on veut, en moi-même, que les objets extérieurs *présents* (21) » ? D'ailleurs, si notre passé ne nous est pas connu en lui-même et dans sa totalité, il l'est dans ses lois et ses relations : nous pouvons, par la mémoire, retrouver les anneaux de ce passé et, par le raisonnement, reconstituer leur mode de liaison ; en psychologie, comme dans les autres sciences, le savant connaît des relations entre certains termes qui, eux-mêmes, sont appréhendés par la mémoire. Or, la connaissance scientifique n'a besoin que de saisir des relations (22) et, par ailleurs, si la réflexion altère partiellement le fait de conscience qu'elle regarde, elle compense cet inconvénient en sachant embrasser le passé et l'avenir (23).

Devant ces réponses de Fouillée, M. Remacle persiste à soutenir que la psychologie, dès lors qu'elle fait usage de la réflexion, est frappée de relativité, tout comme la connaissance du monde extérieur, et n'a plus ce privilège que lui attribue Fouillée, d'atteindre, par une expérience immédiate, d'indiscutables réalités. En effet, si nous sommes, dans une certaine mesure, conscients de notre passé, « *nous ne pouvons savoir ce qui, de ce passé, subsiste tel qu'il était dans notre état présent* (24) » ; cela parce qu'il nous est impossible de reprendre conscience des états passés qui ont, comme éléments, constitué la complexité consciente actuelle (25) » ; « qui nous refera ce que nous étions hier, ce que nous étions il y a une seconde (26) » ? De là, il suit qu'on ne peut admettre, avec Fouillée, que je connais mes états passés beaucoup plus en *eux-mêmes* que les objets extérieurs présents, cela d'autant plus que lui-même concède que « quel que soit « l'objet » interne que le moi

(21) *Ibid.*, p. 231.

(22) M. REMACLE a répondu : Est-ce « saisir » qu'il faut dire ou « créer » ?... Ces rapports, il ne faut pas dire qu'ils sont saisis ; ils sont créés (*Revue de métaphysique*, 1894, p. 629).

(23) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 233.

(24) *Revue de Métaphysique*, 1894, p. 626.

(25) *Ibid.*, p. 626.

(26) *Ibid.*, p. 627.

croie et dise saisir ou percevoir, en réalité l'état de conscience qui constitue l'affirmation du *moi* saisit alors la *représentation* d'un précédent état de conscience qui est et reste extérieur à lui dans sa réalité intime (27) », et qu'il ajoute: « ...l'image du passé en est une transformation présente (28) ». N'est-ce pas là convenir que je ne puis remonter le cours de ma vie mentale et qu'il y a, pour ma connaissance, « une barrière aussi infranchissable entre mon état présent et un de mes états passés qu'entre moi et tel non-moi (29) ». Et M. Remacle maintient que vouloir faire la science des faits psychologiques au moyen de la connaissance réfléchie, c'est substituer aux faits de conscience spontanée, dont l'essence est d'être purement subjectifs, d'autres faits, bien différents, des faits objectifs. Ces derniers, ainsi que les relations que nous établissons entre eux, sont proprement notre création et donc ne sauraient constituer la matière d'une science au sens rigoureux du mot, d'une science atteignant une réalité indépendante de nous (30).

Quoi qu'il en soit de cette controverse, Fouillée a voulu faire de la psychologie une science autonome et une science ayant une valeur non seulement égale, mais supérieure à celle des autres sciences de la nature.

La psychologie est autonome **puisque'elle** a un objet propre: le fait de conscience irréductible aux faits extérieurs. Fouillée s'élève vivement contre tous les matéria-

(27) *Mouvement idéaliste*, p. 230. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1894, pp. 627-628.

(28) *Ibid.*

(29) REMACLE. *Revue de Métaphysique*, 1894, p. 627.

(30) Cf. *Ibid.*, pp. 629 à 640. Notons ici encore que M. REMACLE est un idéaliste absolu pour lequel les objets de nos connaissances sont une création de notre esprit. A la question posée par FOUILLÉE : « Etes-vous donc ma création et n'avez-vous rien d'indépendant de moi ? » (*Mouvement idéaliste*, p. 234), il répond : « En tant que je vous connais tel ou tel et pour vous connaître tel ou tel, il faut que je vous crée tel ou tel.. Si vous existez et comment vous existez en tant que je ne vous crée pas, c'est ce que je ne puis savoir ». (*Revue de Métaphysique*, 1894, p. 637.)

listes et les épiphénoménistes qui voulaient faire de la psychologie un simple développement ou un appendice de la physiologie. Distincte de la physiologie, puisque son objet n'est pas une simple fonction de l'organisme, la psychologie ne doit pas non plus rentrer dans la biologie considérée comme science générale de la vie (31), cela même si l'on admet que tout est vivant dans l'univers (32). En effet, dans ce dernier cas, toutes les sciences pourraient rentrer en quelque façon dans la biologie; mais il reste des différences assez caractérisées entre le minéral et le vivant et plus encore entre le vivant sans conscience apparente et l'être nettement conscient pour donner lieu à des sciences distinctes (33).

Toutefois, Fouillée ne distingue pas l'objet de la psychologie et celui des sciences physiologiques comme le font, en général, les psychologues spiritualistes de son époque. On dit couramment alors que tandis que le fait corporel se réduit à des mouvements dans l'espace, est étendu, mesurable, localisable, le phénomène psychologique se déroule dans le temps, n'a pas de quantité, n'est ni mesurable, ni localisable (34). Fouillée rejette ces distinctions, au moins en ce qu'elles ont d'absolu, et considère la réaction motrice comme faisant partie intégrante du fait psychique. Qu'est-ce qui, alors, distinguera le mental du physique ? C'est l'appétition ou l'activité tendant à un but : « L'être conçu (par abstraction) comme purement matériel serait inerte... Le mental n'a point cette inertie. Est mental tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, implique une fin sentie et voulue, fut-ce aveuglement; est mental tout ce qui n'est pas indifférent à son propre état, mais tend à le maintenir ou à le changer, à l'accroître ou à le diminuer;

(31) C'est là ce que veut faire LEWES au moins en partie. Pour lui, les explications psychologiques doivent être ou biologiques ou sociologiques. (Cf. LEWES. *The Study of Psychology*.)

(32) Nous verrons que c'est là la thèse de FOUILLÉE. (Cf. *Mouvement positiviste*, p. 156.)

(33) Cf. *Mouvement positiviste*, p. 156.

(34) Voir par exemple HANNEQUIN. *Introduction à l'Etude de la psychologie*.

est mental tout ce qui enveloppe l'avenir pressenti dans le présent senti, avec un effort quelconque pour passer de l'un à l'autre (35) ». Et si on objectait que, dans la vie sans conscience, il y a déjà adaptation à un but, finalité et que, dès lors, ce caractère distingue l'objet de la psychologie de celui des sciences physiques, mais non de celui de la biologie, Fouillée dirait : « « Dans la vie pure et simple, il y a bien déjà une finalité interne en ce sens que l'organisme total est fin pour tous les mouvements du corps, mais, dans la conscience, nous avons un être qui se pose lui-même des fins, le sachant et le voulant (36) ». La psychologie sera donc la science de la finalité consciente. Et comme la finalité consciente, c'est une volonté au moins élémentaire, on pourra définir la psychologie « *l'étude de la volonté* » (37).

D'autre part, la tendance consciente à une fin suppose elle-même quelque sensation au moins confuse, quelque sentiment de plaisir ou de déplaisir, aussi la psychologie sera l'étude de ce processus complexe, le processus appétitif, de ses différentes modalités, de son développement, de ses effets en nous et hors de nous. Elle ne se bornera pas à considérer son objet statiquement, elle l'étudiera dans son dynamisme ; elle se demandera « quelle est la vraie force des états de conscience et des idées, leur vraie puissance en nous et sur nos organes ? » (38). Elle cherchera les lois qui relient entre eux les phénomènes mentaux et, par là, se distinguera encore de la physiologie ; il n'est pas vrai, en effet, comme on l'a soutenu, que la « conscience ne saisit que des résultats, non des lois » et que « la physiologie seule saisit des lois (39) ». Bien au contraire, « *la conscience saisit seule les lois proprement*

(35) *Psychologie*, I, p. XXVI.

(2) *Mouvement positif*, p. 162.

(37) *Psychologie*, I, p. XXVII. À propos de la *Psychologie des idées forces*, HÖFFDING écrit : « Ce livre contient le meilleur exposé de la psychologie du volontarisme. Fouillée définit nettement la psychologie, l'étude de la volonté. (*Philosophes contemporains*, p. 76.)

(38) *Evolutionnisme*, p. 26.

(39) *Ibid.*, p. 26.

psychiques (40) », lois qui énoncent non seulement un simple rapport de succession, mais encore un rapport de convenance interne entre les phénomènes ; pourquoi, par exemple, une douleur produit-elle la volonté d'écartier l'objet pénible ? Il y a des lois mécaniques de ce phénomène, mais ces lois « recouvrent une raison plus fondamentale encore, et psychique, à savoir que la volonté ne peut consentir à la douleur (41). C'est pourquoi, tandis que la physique et la physiologie peuvent et doivent se borner à des explications mécanistes, la psychologie devra avoir recours à des explications finalistes, la finalité étant ici la vraie causalité. Par là même, elle sera amenée naturellement à se poser ce problème : « dans l'être tendant à une fin et doué de volonté, existe-t-il vraiment une activité d'ordre *mental* qui justifie l'expression *d'idées-forces* ? (42) ». Découvrir et expliquer cette activité, c'est là, pour le psychologue, la tâche la plus importante.

Par ailleurs, Fouillée s'oppose à tous les sociologues qui, à la suite d'Auguste Comte, considèrent la vie mentale comme étant — pour tout ce qui ne se ramène pas à une fonction de l'organisme — un produit de la vie sociale et qui par là, subordonnent la psychologie à la sociologie. C'est ainsi que, selon Lewes, l'explication des faits psychiques doit être cherchée, soit dans l'organisme animal, soit dans l'organisme social ; en effet, pour lui, toutes les différences intellectuelles et morales qui ne s'expliquent pas par des différences anatomiques ou physiologiques ont leur origine dans les diversités de ce qu'on appelle « l'expérience de la race », l'« esprit du siècle », la conscience collective, le sens commun, « *consensus gentium* » (43), en un mot dans les différences de l'évolution historique des peuples et

(40) *Ibid.*, p. 26.

(41) *Ibid.*, p. 26, cf. *Psychologie*, I, p. XXIV.

(42) *Psychologie*, I, p. XXVII. On le voit, dès le début de sa psychologie, FOUILLÉE lui assigne comme but défini, la recherche de l'existence et de la nature des *idées-forces*. ■

(43) *Mouvement positiviste*, p. 159, cf. LEWES : *The study of psychology*.

de leur milieu social actuel. Et il s'ensuit que c'est à l'histoire et à la sociologie qu'il faut demander les lois de l'origine et du développement de nos fonctions mentales. De même, d'après M. de Roberty, la psychologie doit, non pas précéder, mais suivre la sociologie dont elle est un simple complément; si la psychologie — dès qu'elle cesse d'être purement physiologique — semble dépourvue de caractère scientifique et frappée de stérilité, c'est précisément parce que la science sociale est encore à l'état d'enfance et qu'elle seule, avec la biologie, peut fournir au psychologue les données dont il a besoin. Les manifestations psychiques, dit M. de Roberty, « ne présentent pas un ensemble *uniforme* et compact de phénomènes appartenant à une seule et même catégorie scientifique, mais forment une masse de faits essentiellement *hétérogènes* dont une partie rentre dans la science de la *biologie* et une autre partie « de *beaucoup plus considérable* », dans une science *ad hoc* », la *sociologie* (44). » Enfin, comme on le sait, l'école sociologique avec Durkheim, MM. Lévy-Bruhl, Bouglé, etc., assigne — d'une manière plus ou moins absolue — aux faits psychologiques, une origine sociale et, par là, tend à faire rentrer la psychologie dans la sociologie.

Fouillée, soutient, au contraire, que la psychologie ne peut pas plus rentrer dans la sociologie que dans la biologie. Il ne nie pas assurément que beaucoup de faits psychiques soient dus à la vie de l'homme en société. Mais, dit-il, le point de vue de la psychologie est bien *sui generis*, les faits dont elle s'occupe forment une catégorie distincte de phénomènes en tant qu'ils ont tous ce caractère commun et indiscutable d'être conscients. Ce caractère les différencie des faits purements physiologiques et, d'autre part, on ne peut pas dire qu'il soit un résultat de la vie sociale. Comment soutenir que « l'homme ne sentirait absolument rien, pas même une brûlure s'il ne vivait pas en société, qu'il ne voudrait rien, qu'il ne percevrait rien (45) ». C'est, au contraire, la société qui implique des individus et

(44) *Mouvement positiviste*, p. 161. Cf. DE ROBERTY, *Sociologie*.

(45) *Mouvement positiviste*, p. 162.

des individus doués de conscience. « La sociologie a donc « un résidu » psychique qu'elle n'explique pas et qu'elle postule (46) ». Et s'il en est ainsi, la psychologie est première par rapport à la sociologie; elle demeure, « distincte et fondamentale malgré son union inséparable avec la biologie d'une part, avec la sociologie de l'autre (47) ».

En outre, science autonome, la psychologie ne doit pas être classée, comme elle l'est par la plupart des psychologues contemporains, dans les *sciences de la nature*. De par les caractères de son objet elle est « une science *première*, une science des premières données et « idées » sans lesquelles rien n'est donné ni conçu (48) », et pour cette raison, « elle fait partie intégrante de la philosophie (49) ». Ce n'est pas à dire pourtant qu'elle soit moins expérimentale que ces sciences et qu'elle ne puisse prétendre au titre de connaissance positive, cela du fait qu'elle prend pour objet les éléments subjectifs du donné, éléments que précisément les sciences éliminent pour devenir positives (50). Faut-il le répéter, les faits subjectifs, peuvent être constatés, décrits, classés; ils présentent des uniformités de co-existence ou de succession, ils sont en rapport avec des faits physiques antécédents ou concomitants; quelque subjectifs qu'ils soient, « ils conservent assez d'éléments objectifs, ils sont assez intimement unis à des objets pour pou-

(46) *Ibid.*, p. 162.

(47) *Ibid.*, p. 162.

(48) *Evolutionnisme*, p. 30.

(49) *Ibid.*, p. 30.

(50) Cf. *Mouvement positiviste*, p. 170. FOUILLÉE se réfère ici à l'objection que BOUTROUX adresse à la psycho-physique : « La psychologie physique poursuit un problème paradoxal. Les sciences positives... n'ont pu se constituer qu'en faisant de la réalité deux parts : l'une susceptible, l'autre incapable d'être quantifiée. La seconde part excluant la précision et le calcul, on l'écarte; la première seule fera l'objet de la science. Or, ce résidu que les sciences précédentes ont dû éliminer pour devenir positives, à savoir l'ensemble des éléments subjectifs, voilà ce que la psychologie physique voudrait connaître scientifiquement. Cela est l'opposé de la méthode des sciences. (*Idée de loi naturelle*, p. 121.)

voir devenir eux-mêmes, par là, objets de connaissance » (51), pour pouvoir être étudiées d'une manière scientifique.

Fouillée a donc prétendu faire de la psychologie une recherche d'ordre expérimental et inductif, suivant pas à pas les faits sans en négliger aucun et sans chercher non plus à les dépasser par des vues *a priori*. Est-ce bien là le véritable caractère de sa psychologie?

Dans un article sur la *Psychologie des Idées-forces*, M. Remacle écrit: « Ce n'est ni une découverte dans les faits, ni une découverte dans la méthode qui lui donne naissance. C'est une vue *a priori* qui détermine et qui déduit sa tendance, son principe et conséquemment les applications particulières de celui-ci. Ainsi cette psychologie nouvelle est une *construction* de l'auteur, un système psychologique *a priori* (52) », système qui a pour but de fournir une base psychologique au monisme (53). En effet, bien loin de se contenter d'une étude objective et expérimentale des phénomènes mentaux, la psychologie de Fouillée dépasse sans cesse la pure observation et veut tout expliquer par un seul principe: la conscience partout présente dans l'univers, et par un seul caractère, singulièrement multiforme, il est vrai, de cette conscience: la force des idées; elle est presque toujours une explication des faits en fonction d'un système philosophique propre: le monisme volontariste, système dont elle est issue et qu'en même temps, elle doit étayer (54). Aussi est-ce très justement qu'un auteur allemand écrit: « La philosophie des idées-forces apparaît

(51) *Mouvement positiviste*, p. 171. Cf. p. 170. La réponse de FOUILLÉE ne paraît pas porter exactement contre l'objection de BOUTROUX qui s'adresse à la psycho-physique.

(52) REMACLE. *Revue de Métaphysique*, 1893, pp. 597-598.

(53) Cf. *Ibid.*, p. 597.

(54) Fouillée nous annonce, dans sa *Psychologie*, son intention de concilier le naturalisme et l'idéalisme par le monisme. (Cf. *Psychologie*, II, pp. 5 à 7.) Il nous dit que l'hypothèse qui explique le plus simplement l'accord de la pensée et de ses objets est cette « doctrine d'unité radicale qu'on nomme le monisme ». (*Ibid.*, II, p. 210.)

comme le moyen pour construire le monisme psychique et la psychologie des idées-forces comme sa base psychologique (55) ». Faut-il penser pour autant que cette psychologie soit sans valeur scientifique ? Assurément non ; la science la plus positive ne comporte-t-elle pas des hypothèses, des postulats expérimentalement invérifiables ou tout au moins invérifiés ? Comme le remarque encore M. Remacle, s'imagine-t-on « bien sérieusement que le savant consulte purement et simplement la nature et n'est qu'un appareil enregistreur ? » (56). D'ailleurs, la psychologie de Fouillée n'est pas toute *a priori*. Elle enferme une bonne part d'observation et, si le système philosophique de l'auteur réagit dans une large mesure sur les explications qu'il donne des processus mentaux, il reste que, d'autre part, il a le souci d'appuyer ce système sur des faits positifs, de lui donner une base expérimentale.

*
* *

Les caractères du fait de conscience impliquent que la méthode de la science qui l'étudie, de la psychologie, devra être tout d'abord la méthode subjective ou l'étude de la conscience par elle-même. Mais comment faut-il entendre cette méthode, comment la pratiquer ? Est-elle intuition ou réflexion ? Atteint-elle seulement l'individuel subjectif ou nous permet-elle de connaître la vie et la conscience en leur nature spécifique ?

La connaissance par la conscience n'est pas intuition au sens où l'intuition signifie appréhension immédiate d'une réalité telle qu'elle est en soi, indépendamment de la connaissance que nous en avons.

D'abord, pouvons-nous par intuition connaître l'essence de notre être, ce que nous sommes dans notre réalité profonde, saisir non seulement le fait de conscience actuel qui n'est déjà plus, ou du moins a déjà changé dès que nous

(55) DOROTHÉE PASMANIK, *Alfred Fouillée's Psychischer Monismus*, p. 26.

(56) *Revue de Métaphysique*, 1893, p. 598.

essayons de l'embrasser, mais encore notre moi dans sa complexité et son unité, dans sa persistance à travers la durée ?

On sait que, pour M. Bergson, une telle intuition est possible : « Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure (57) ». Cette réalité, nous la saisissons, à condition de nous détourner du monde extérieur, de nous ramasser, en quelque sorte « de la périphérie vers le centre (58) » et, alors, nous trouvons qu'elle n'est pas faite d'une multiplicité d'états distincts les uns des autres, mais qu'elle est « une continuité d'écoulement », « une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède » ; succession d'états, c'est encore trop dire, car, « tandis que je les éprouvais, ils étaient si solidement organisés, si profondément animés d'une vie commune que je n'aurais su dire où l'un quelconque d'entre eux finit, où l'autre commence. En réalité, aucun d'eux ne commence, ni ne finit, mais tous se prolongent les uns dans les autres (59) ». Ainsi, en nous sentant vivre, nous arriverons à comprendre que la vie intérieure est à la fois « variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction (60) », en un mot durée pure excluant toute discontinuité et toute homogénéité et, par là même, sans aucune parenté avec l'espace, ni avec le nombre. Mais ce n'est pas par des concepts, ni même par des images qu'une telle connaissance sera donnée ; seule l'intuition permettra de saisir cet « écoulement de moi-même », cette pure durée (61).

Qu'est donc, se demande Fouillée, cette prétendue intuition ? Le sentiment de notre mobilité interne n'est qu'un ensemble « d'innombrables impressions répondant

(57) BERGSON. *Revue de Métaphysique*, 1903, p. 4. (Cet article est reproduit dans *La Pensée et le Mouvant*, pp. 201 à 255.)

(58) *Ibid.*, p. 5.

(59) *Ibid.*, p. 5.

(60) *Ibid.*, p. 6.

(61) Cf. *Ibid.*, p. 6.

aux perpétuels changements de notre organisme » et « d'innombrables réactions corrélatives à ces changements (62) ». Ce sont là des modes originaux de sentir qu'on peut bien, si l'on veut, appeler intuitions. Mais si connaître par intuition signifie *voir* un être réel par *dedans*, tel qu'il est, ces impressions ne sont pas des intuitions. En effet, elles sont un résultat complexe de sensations mêlées qui s'organisent dans le subconscient et n'arrivent à la conscience que grâce à leur fusion et elles ne sauraient constituer une intuition du fond absolu de notre moi (63). *Dira-t-on*, avec M. Bergson, que l'intuition aura pour objet le courant de conscience où rien ne se sépare et qui ne saurait comporter deux moments identiques, cette « hétérogénéité pure » qui est précisément notre vraie nature? Mais d'abord, cette hétérogénéité radicale n'existe pas, car elle ferait de la vie psychique une série de créations et d'annihilations où chaque moment serait un commencement absolu et où on ne trouverait pas cette continuité sur laquelle M. Bergson a tant insisté; pour qu'il y ait continuité, il faut qu'il y ait ressemblance à côté de différence, et si, comme le remarque M. Bergson, la vie consciente se caractérise par la mémoire, ne faut-il pas qu'elle comporte des ressemblances et des reconnaissances et donc une certaine homogénéité entre des états ou actes successifs (64)? D'autre part, dès que la conscience n'est plus à l'état tout à fait confus, elle enveloppe de la pensée au moins élémentaire. En effet, percevoir distinctement un état de conscience, c'est discerner sa qualité *sui generis* de toute autre qualité, c'est la connaître en contraste avec d'autres états précédents. Mais discerner, c'est déjà avoir une idée: « l'intelligence est donc inhérente à la conscience (65) » et l'intuition, dès qu'elle n'est plus sensation indistincte, devient réflexion intellectuelle. Aussi, ou « l'intuition est une première réflexion de la pensée, ou elle est simplement une conscience sponta-

(62) *Pensée*, p. 342.

(63) Cf. *Ibid.*, p. 343.

(64) Cf. *Ibid.*, p. 344.

(65) *Ibid.*, p. 409.

née et soudaine du transitoire (66) ? » Et comment alors aurions-nous par intuition la pleine et entière conscience de nous-mêmes tels que nous sommes, de notre individualité complète et réelle? C'est impossible; nous ne pouvons « avoir de notre moi total qu'une image partielle, une représentation inadéquate, une copie, une analogie, nous ne pouvons qu'avoir au passage la conscience d'une petite partie de notre être (67) ». Et si c'est notre durée pure qui nous constitue, si, comme le dit M. Bergson, « la durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent (68) », comment aurions-nous l'intuition d'une telle durée? La mémoire n'est pas le passé immédiatement et intuitivement saisi « puisque le passé est passé (69) ». D'autre part, le passé ne subsiste pas dans le présent tel qu'il a été vécu; s'il y demeure, c'est sous une forme en grande partie inconsciente; « il s'ensuit que l'intuition de notre durée réelle est impossible et que nous ne pouvons l'embrasser tout entière intérieurement dans notre vision; nous n'avons sur elle qu'une vue instantanée (70) ». En résumé, « comme appréhension de la réalité, l'intuition se réduit à la conscience de notre existence, *au cogito-sum* de Descartes, comme appréhension de la *qualité* hétérogène, elle se réduit à la sensation multicolore, aux nuances innombrables de l'arc-en-ciel intérieur (71) ». Aussi, l'intuition ne saurait-elle être, pour le psychologue, révélatrice de la nature intime de son propre moi.

A plus forte raison, comment nous ferait-elle pénétrer dans le moi d'autrui; ainsi que le prétend M. Bergson? Il y a, dit celui-ci, « deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose, la seconde qu'on entre en elle (72) ». Appliquée à une personne, cette seconde espèce de con-

(66) *Ibid.*, p. 398.

(67) *Esquisse*, p. XLIX.

(68) BERGSON. *Revue de Métaphysique*, 1903, p. 18.

(69) *Pensée*, p. 347.

(70) *Esquisse*, p. L.

(71) *Pensée*, p. 347.

(72) BERGSON. *Revue de Métaphysique*, 1903, p. 1.

naissance suppose la « coïncidence avec la personne même (73) », et se réalise au moyen de l'intuition « cette espèce de *sympathie intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable (74) ». Tandis que l'analyse psychologique aboutit à une diversité d'états, sensations, sentiments, représentations, qu'on isole pour les étudier séparément et dès lors ne saurait nous faire connaître telle personnalité vivante, agissante et distincte de toute autre; la véritable expérience, l'intuition, serrant d'aussi près que possible la réalité à étudier, s'efforce « d'en approfondir la vie et, par une espèce d'*auscultation intellectuelle*, d'en sentir palper l'âme (75) ».

Fouillée a émis des idées analogues. Il parle de « la réalisation d'autrui dans notre conscience (76) ». Supposons, dit-il, « que je me mette pleinement « à votre place », que j'aie la conscience entière et concrète de mon action en vous comme en moi, vous cessez d'être un spectre, une apparition, une simple chose: vous devenez une personne vivante, égale à moi; j'ai conscience de vous comme si vous étiez moi et votre conscience ne fait plus qu'une avec la mienne (77) ». Et il ajoute : « Pour avoir la vraie intelligence des êtres, il faudrait... se mettre en eux et les sentir comme ils se sentent.. Je sentirais vos joies comme miennes, vos peines comme miennes, dans mon cœur battraient votre cœur et tous les cœurs; mon tressaillement serait celui de l'univers, je vivrais sa vie (78) ». Et cette connaissance par le dedans, elle se réalise lorsque notre conscience, cessant d'être individualiste et égoïste, fait effort « pour prendre conscience d'autrui et de tous comme de nous-mêmes, pour réaliser en nous la réalité des autres et de tous les êtres, par une idée qui soit vraiment une

(73) *Ibid.*, p. 2.

(74) *Ibid.*, p. 3.

(75) *Ibid.*, p. 14.

(76) *Morale*, p. 75.

(77) *Ibid.*, p. 75.

(78) *Ibid.*, p. 78.

force, pour les voir au dedans, comme ils se voient, les sentir comme ils se sentent, les vouloir comme ils se veulent (79) ».

Mais c'est après avoir écrit les pages dont nous venons de citer des fragments que Fouillée a critiqué l'intuitionnisme bergsonien. Comment, dira-t-il, pourrait-on se transporter à l'intérieur d'un objet, « entrer » en lui ? Nous nous saisissons directement nous-mêmes parce que nous sommes tout entrés en nous, mais comment pénétrons-nous en autrui ?... Je ne puis réellement *me transporter à l'intérieur* d'un objet, je ne puis coïncider avec lui, encore moins avec ce qu'il a *d'unique* et *d'inexprimable*, donc d'incommunicable, car, alors, il ne serait plus unique (80) ». Aussi l'intuition ainsi comprise est-elle contradictoire en elle-même et, de plus, en contradiction avec les principes de la philosophie de M. Bergson. En effet, au « sens exact, l'intuition d'une réalité consisterait à la voir telle qu'elle se verrait si elle pouvait se voir. En conséquence, l'intuition serait *adéquate* à son objet. Cet objet étant comme toute vraie réalité unique en son genre et spécifique, l'intuition aurait le même caractère. Toute vraie réalité étant encore, selon les intuitionnistes eux-mêmes, matériellement indécomposable en éléments, continue, indivisible et simple, l'intuition devrait encore offrir la simplicité indivise d'une vision qui embrasse tout d'un seul regard (81) ». Mais, alors, l'être qui aurait une telle intuition d'un autre, « ne ferait plus qu'un avec l'être qu'il veut voir du dedans, de même qu'une *préhension* complète et absolue devrait coïncider avec la chose même qu'elle prévoit, faire un avec l'agent dont elle annonce l'acte (82) ». En réalité, « les autres hommes... nous ne pouvons que les *penser*, non les sentir, nous ne pouvons que les *concevoir*, les *imaginer* et *sentir avec eux, comme eux*, non les appréhender en eux-mêmes intérieu-

(79) *Ibid.*, pp. 78-79.

(80) *Pensée*, p. 349.

(81) *Esquisse*, p. XLVII.

(82) *Ibid.*, p. XLVIII.

rement (83) ». Par l'intuition, nous ne sortirons jamais de nous-mêmes : « sortir de soi... c'est l'acte même et le privilège de la pensée (84) ».

Mais, dira-t-on peut-être, M. Bergson n'entend pas l'intuition dans un sens absolu; il parle en artiste qui se sert de comparaisons, d'images pour faire comprendre sa pensée et c'est dénaturer celle-ci que de prendre, en rigueur de termes, les mots « entrer dans », « coïncider avec ». Il s'agit de sympathiser, c'est-à-dire de nous représenter les états de conscience d'autrui, de les faire nôtres, de les imaginer si bien que nous les vivions en quelque sorte.

Dans ce cas, nous revenons de l'intuition à l'intellection : ma « sympathie *intellectuelle* n'est qu'un accord de mon intelligence avec l'objet et cet accord ne peut résulter que d'une analogie plus ou moins consciemment aperçue... Quand nous imaginons spontanément l'intérieur des autres êtres, sur le modèle du nôtre, il n'y a là aucune *intuition*, sinon au sens vulgaire et vague du mot qui désigne une perception rapide et instinctive avec émotions concomitantes (85) ». La prétendue intuition objective d'autrui est donc bien de la sympathie, mais « la sympathie doit être une pénétration de vous en moi par l'*idée* et par le *senti-*
ment qui, lui-même, implique l'idée; elle doit être un acte *mien* par lequel, en vous concevant, je fais de vous pour moi un centre, non un simple point de ma circonférence... vous devenez mon moi se dirigeant vers un objet qui ne lui est plus étranger; *nihil a me aliènum* (86) ». Ainsi la sympathie qui pénètre les consciences est bien intellectuelle. Mais on a proposé aussi l'instinct comme modèle de la connaissance par laquelle nous saisissons la nature de la vie, de la conscience dans sa durée hétérogène. Guyau a parlé du « sens de la vie », qui serait appréhension immédiate. D'après M. Bergson, tandis que l'intelligence porte sur des rapports, ne se représente clairement que le discon-

(83) *Pensée*, p. 359.

(84) *Ibid.*, p. 394.

(85) *Pensée*, p. 351. Cf. *Esquisse*, p. XLII.

(86) *Pensée*, p. 411.

tinu et l'immobile et, par là même, se caractérise par une incompréhension naturelle de la vie, l'instinct porte sur des choses concrètes qu'il appréhende du dedans et d'une manière spontanée, il se moule sur la forme même de la vie, il en suit le mouvement et, par là, il sent ce qu'elle est dans sa nature intime et individuelle. Et l'intuition serait une sorte d'instinct supérieur, d'**instinct intelligent** (87).

Fouillée ne croit pas que la psychologie ait avantage à se détourner de la réflexion intellectuelle pour chercher une connaissance modelée sur l'instinct. A cette opposition de l'instinct et de l'intelligence, où l'on rabaisse celle-ci pour exalter celui-là, il objecte que instinct et intelligence ne sont pas, comme le soutient M. Bergson, essentiellement différents et, en raison inverse l'un de l'autre. Il y a de l'intelligence inférieure chez les animaux qui, comme l'abeille et la fourmi, ont les plus merveilleux instincts (88). D'autre part, il y a des instincts chez l'homme et c'est là sa part d'animalité; de plus, quand l'intelligence humaine s'automatise et, en se spécialisant à l'excès, se fige dans le mécanisme de l'habitude, elle régresse vers l'instinct; supposons un architecte qui ne saurait que construire des maisons et telle forme de maisons et qui arriverait à travailler dans une quasi-inconscience, ou tout au moins en vertu d'une inspiration irréfléchie, ne serait-il **pas** à rapprocher du castor (89) ? Par ailleurs, l'instinct est, plus que l'intelligence, tourné vers l'utile; n'est-il pas fait « pour permettre à l'animal d'agir en vue des besoins de la vie, soit individuelle, soit spécifique et de la vie matérielle (90) » ? Dès lors, nous conseiller de nous détourner de l'intelligence raisonnable pour revenir à l'instinct, n'est-ce pas nous dire d'abandonner notre seul moyen de connaître, ou tout au

(87) Cf. BERGSON. *Evolution créatrice*, pp. 179 à 191 : « L'**instinct, est sympathie** », sorte d'intuition « qui ressemble sans doute à ce qui s'appelle chez nous sympathie divinatrice ». (*Ibid.*, p. 191.)

(88) Cf. PENSÉE, p. 351.

(89) Cf. *Evolutionnisme*, p. 217. FOUILLÉE emprunte ces exemples à RIBOT.

(90) *Esquisse*, p. LIII. Cf. *Pensée*, p. 353.

moins de dépasser la connaissance de nos fins physiologiques, pour retourner à la conscience obscure et stéréotypée des animaux?

Fouillée ne prend-il pas ici la thèse de M. Bergson un peu en gros et sans tenir compte de tous ses aspects? Sans doute, l'opposition que M. Bergson établit entre l'instinct et l'intelligence peut-elle paraître excessive, sans doute encore sa conception des deux lignes divergentes de l'évolution, l'une aboutissant aux arthropodes avec l'instinct, l'autre aux mammifères avec l'intelligence est-elle hypothétique. Mais cela ne signifie pas, pour autant, qu'il mette l'instinct au-dessus de l'intelligence, encore moins qu'il assimile l'intuition humaine à l'instinct animal. Lui-même s'en est défendu: « Nulle part, dit-il, je n'ai prétendu qu'il fallût « remplacer l'intelligence par une chose différente », ni lui préférer l'instinct. J'ai simplement essayé de montrer que lorsqu'on quitte le domaine des objets mathématiques et physiques pour entrer dans celui de la vie et de la conscience, on doit faire appel à un certain *sens de la vie*, qui tranche sur l'entendement et qui a son origine dans la même poussée vitale que l'instinct (91) ». Lui-même a insisté sur l'éminente supériorité de l'homme par rapport à l'animal, sur la prééminence de l'intelligence qui, *seule*, *cherche* alors que l'instinct ne cherche jamais et il a précisé que l'intuition, c'est de « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment (92) ».

Toutefois, dès lors qu'il parle de réflexion, M. Bergson retombe sous les critiques de Fouillée. Qui dit *réfléchir sur son objet* n'avoue-t-il pas, par là même, que l'intuition, ainsi comprise, n'est plus une vision. En effet la réflexion est quelque chose d'intellectuel: « Voilà donc l'intelligence proprement dite qui rentre en scène (93) ». Alors pourquoi la rabaisser au profit de l'instinct? Pourquoi, après avoir critiqué la théorie des facultés, faire de l'intelligence et de

(91) *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 30.

(92) BERGSON. *Evolution créatrice*, p. 192.

(93) *Pensée*, p. 355.

l'intuition deux facultés différentes et même opposées ? D'ailleurs, l'intelligence ne se réduit pas à un pur entendement conceptuel, à un pouvoir de fabriquer, avec les données des sens, des concepts abstraits; elle comprend d'autres fonctions plus essentielles: la perception, la conscience spontanée ou réfléchie, la raison ou pouvoir de poser des principes universels et nécessaires (94).

En définitive, Fouillée fait rentrer dans l'intelligence les pouvoirs de connaissance immédiate. M. Bergson finit par réintégrer l'intellectuel dans l'intuition. Ils sont donc moins loin l'un de l'autre que ne pourrait le faire supposer, au premier abord, la critique de Fouillée. Au reste, l'intuition bergsonienne ne se ramène-t-elle pas, comme le fait justement remarquer M. Dwelshauvers, à *l'esprit de finesse* (95), à une sorte de pouvoir délicat de pénétration spirituelle? Alors elle consisterait en un certain usage de l'intelligence, don personnel comme l'est la disposition de l'artiste, plutôt qu'en une faculté spéciale ou en une méthode susceptible d'être enseignée.

Quoi qu'il en soit, selon Fouillée, la méthode subjective ne pourra être qu'une méthode de réflexion intérieure comportant, outre l'intuition spontanée de la conscience, l'analyse, la synthèse, l'induction et la déduction, en un mot tous les procédés ordinaires de la pensée. Nécessaire, cette méthode est d'ailleurs loin d'être parfaite et suffisante. Sous l'influence des positivistes, Fouillée lui adresse des reproches assez inattendus après ce qu'il en a dit par ailleurs; il admet que, « si la conscience saisit des *totaux* et des *combinaisons*, elle saisit très rarement, à part et d'une vue distincte, les *éléments* (96) ». Après avoir affirmé que le fait de conscience est « senti comme il est réellement, sans chance d'erreur » et que « fût-il une apparence, son être étant d'apparaître, il apparaît comme il est (97) », il remarque que nous « nous trompons sur nos propres inten-

(94) Cf. *Esquisse*, p. LV, *Pensée*, p. 349 sqq.

(95) Cf. DWELSHAUVERS. *Psychologie française*, p. 229.

(96) *Mouvement positiviste*, p. 179.

(97) *Ibid.*, p. 164.

tions, sur nos passions profondes (98) », que nous nous aveuglons « quelquefois sur nos certitudes ou nos croyances (99) » ; il avoue que la méthode subjective n'atteint guère que la superficie de la conscience, qu'elle saisit « des *résultats concrets*, rarement les *causes* et les *lois* (100) ».

Fouillée ne fait guère état de la méthode d'introspection systématisée, préconisée de son temps par Binet et par les psychologues du laboratoire de Wurzburg. A propos de l'expérimentation dans l'étude des faits intérieurs, il remarque que « nous pouvons rarement instituer une expérience proprement dite sur nous-mêmes, c'est-à-dire provoquer artificiellement l'apparition d'un fait mental... en modifier les conditions, supprimer telles et telles circonstances pour vérifier ce qui en résulte (101) ». Il ajoute qu'on peut pourtant, en certains cas, faire des expériences sur soi, surtout s'il s'agit de phénomènes réfléchis. Lui-même en a essayé quelques-unes pour prouver, contre la théorie de la liberté d'indifférence, qu'un choix n'est jamais sans raison (102). Quelle que soit la valeur de ces expériences, Fouillée n'a pas vu que la méthode est bien meilleure quand l'expérimentateur et le sujet de l'expérience sont distincts, et qu'elle est d'autant plus probante que le sujet est moins informé du but de l'expérience et ainsi n'est pas influencé par une idée préconçue. En tous cas, Fouillée ne paraît pas bien connaître la technique de cette méthode, ni en comprendre la valeur ; d'ailleurs il n'a pas fréquenté de laboratoire de psychologie.

D'autre part, il préconise, comme instrument d'expérimentation intérieure, *l'imagination*. Il faut, dit-il, que le psychologue « se représente vivement certains états de conscience ainsi que leur succession, qu'il opère par l'imagination des combinaisons d'états ou des analyses de ces

(98) *Ibid.*, p. 179.

(99) *Ibid.*, p. 179.

(100) *Ibid.*, p. 179.

(101) *Ibid.*, p. 180.

(102) Cf. *Liberté et Déterminisme*, 2^e édition, p. 102 sqq.

mêmes états », en un mot qu'il fasse « une sorte de *roman* tel que tout le monde s'y reconnaisse (103) ».

A la méthode subjective devra se joindre la méthode objective. Puisque certains faits de conscience, tels les sensations, sont causés par des faits extérieurs, puisqu'il y a corrélation constante du physique et du mental, que toute opération mentale comporte un processus nerveux, la vraie méthode en psychologie devra toujours « être à la fois intérieure et extérieure (104) ».

Naturellement, la méthode objective ne doit pas consister — comme elle le fait parfois — à expliquer les faits directement connus par l'observation interne à l'aide d'hypothétiques faits cérébraux qui ne sont constatés, ni par l'observation interne, ni par l'observation externe. Ce serait là remplacer les facultés ou les principes psychiques, ces « fantômes métaphysiques », selon l'expression de Lewes (105), par des fantômes anatomiques. Ainsi que l'a bien vu Stuart Mill, il ne faut pas abandonner les ressources de l'analyse psychologique pour édifier la science de l'esprit sur les seules données de la physiologie (106). Toutefois, bien comprise, la méthode objective est très utile à la psychologie et Fouillée loue les positivistes de l'avoir mise en honneur, d'avoir étudié les conditions ou les concomitants physiques ou physiologiques des faits de conscience (107), il admet avec eux que « les vraies conditions et les vraies lois des phénomènes de conscience sont très souvent physiologiques (108) » et que certaines lois psychologiques, telle celle-ci : l'habitude émousse les sensations, se ramènent à une loi physiologique, dans l'exemple cité, l'usure du nerf par la sensation répétée. Il y aura donc lieu de faire, en

(103) *Mouvement positiviste*, p. 181. Un tel procédé n'est-il pas plus propre à inventer en effet des romans qu'à édifier une psychologie scientifique?

(104) *Ibid.*, p. 177.

(105) Cité par FOUILLÉE. *Ibid.*, p. 157.

(106) Cf. *Ibid.*, p. 151. Cf. STUART MILL. *Système de Logique*. Trad. II, p. 436.

(107) *Mouvement positiviste*, pp. 149 à 160.

(108) *Ibid.*, p. 179.

même temps que la psychologie pure, une psychologie physiologique chargée d'étudier les rapports constants du mental et de l'organique. On les étudiera par l'observation et par l'expérimentation, soit sur des sujets normaux, soit sur les anormaux de toute espèce ou encore plus commodément, du moins pour certains phénomènes, par l'expérimentation sur les animaux. Fouillée a été au courant des expériences faites par les psycho-physiciens, par les physiologistes, Pflüger, Brown-Séquard, Broca, etc., par les psychologues de son temps. Il les cite dans ses ouvrages, mais il les interprète, d'une manière souvent hâtive et arbitraire, comme des preuves à l'appui de ses thèses personnelles. Il n'a d'ailleurs pas expérimenté lui-même.

Outre la psychologie physiologique, il y a d'autres branches de la psychologie, psychologie de l'enfant, psychologie sociologique, psychologie animale, psychologie pathologique qui ne pourront se constituer que par les méthodes d'observation et d'expérimentation objectives. Fouillée n'a pas fait de psychologie infantile proprement dite. Assez souvent, dans sa *Psychologie des Idées-Forces*, il parle des enfants; sans doute observait-il le petit Augustin Guyau qui vivait près de lui, et ses camarades de jeu; mais il ne nous parle jamais d'observations ou d'expériences conduites méthodiquement et il paraît ignorer la méthode des tests. En ce qui concerne la psychologie animale, nous pouvons en dire autant: quelques observations faites par hasard du comportement de son chien ou de quelque autre animal et c'est tout. Fouillée s'est intéressé davantage à la psychologie pathologique; il cite souvent les travaux de Ribot; il a tout particulièrement suivi les expériences, si à la mode à une certaine époque, sur le somnambulisme naturel ou provoqué et sur les phénomènes qui s'y rattachent: suggestion à distance, anesthésies et hallucinations provoquées par suggestion, écriture automatique, etc. expériences de Binet, Richet, de M. Pierre Janet et bien d'autres; il a critiqué ces expériences et les conclusions qu'on en tirait, non sans perspicacité. Mais, ici encore, il n'a pas expérimenté par lui-même.

En résumé, Fouillée veut qu'on utilise toutes les méthodes susceptibles de renseigner sur la vie mentale et ses

rapports avec la vie organique et avec le milieu social. « Les psychologues attardés qui veulent se priver de ces procédés et qui croient avoir tout dit quand ils ont invoqué le témoignage de la conscience, ressemblent à cet astronome allemand qui refusait d'employer le télescope, sous prétexte qu'il voyait les astres avec ses yeux (109) ». Il ne faut rejeter que le positivisme exclusif qui prétend se passer de la conscience pour l'étude des faits de conscience, autre exagération aussi sotte que la première.

Mais sa pensée oscille entre la conception d'une psychologie subjective et surtout individuelle, décrivant des faits de conscience personnels et cherchant leurs causes dans d'autres faits de conscience et celle d'une psychologie objective et scientifique, cherchant dans la vie mentale les caractères généraux susceptibles de donner lieu à des lois, rattachant les faits psychiques à leurs conditions organiques, employant les méthodes précises d'expérimentation et de mesure. Ses préférences sont pour la première conception, mais sous l'influence des progrès de la psychologie expérimentale, il a de plus en plus fait place à la seconde (110). Il n'est jamais arrivé, ni à les unir dans une synthèse tout à fait cohérente, ni à choisir entre les deux. De là, un certain flottement dans sa pensée quand il s'agit de caractériser la psychologie, d'en définir l'objet et d'en préciser les méthodes. En outre, sa philosophie des idées-forces influence trop souvent son observation psychologique, observation qui, d'ailleurs, ne manque pas de finesse. Enfin le procédé d'explication qui lui est le plus habituel est celui qui consiste à examiner les thèses des psychologues contemporains, souvent pour les critiquer, parfois pour les approuver, et à situer son propre point de vue par

(109) *Ibid.*, p. 182.

(110) Dans son *Rapport sur la Philosophie en France*, BOUTROUX distingue trois directions de la psychologie française :

- 1° La psychologie objective pure et simple.
- 2° La psychologie expérimentale proprement dite, laquelle se poursuit dans des laboratoires.
- 3° La psychologie qui reste attachée à l'introspection tout en

rapport au leur. Nous trouvons là une application de sa méthode philosophique de synthèse conciliatrice, méthode que nous étudierons plus loin.

utilisant le plus possible les enseignements de la psychologie objective. (Cf. *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 691.)

BOUTROUX ne cite pas ici FOUILLÉE. Celui-ci aurait certainement sa place dans la troisième catégorie.

CHAPITRE II

LE FAIT PSYCHIQUE FONDAMENTAL

SES CARACTÈRES

La première tâche qui s'offre au psychologue qui a admis la réalité *sui generis* des faits de conscience, c'est celle de rechercher la nature intime de ces faits, leurs constituants communs, les caractères essentiels qui s'y retrouvent partout et toujours.

D'abord, l'analyse de la conscience nous révèle que le fait psychique le plus élémentaire est déjà complexe et contient en germe les trois fonctions que l'on distingue en général dans les consciences développées : connaissance, affectivité, activité. Il ne faut pas, comme le veulent beaucoup de psychologues, séparer ces fonctions, car elles sont toutes présentes, au moins de façon rudimentaire, dès lors qu'il y a conscience, à quelque degré que ce soit.

En effet, le plus simple état de la vie mentale comporte trois moments : 1° un changement subi, début de ce qui sera plus tard *sensation*, puis *perception*; 2° une peine ou un plaisir vagues, germe de ce qui sera affection consciente, en un mot *sentiment*; 3° un changement produit par réaction, origine de l'impulsion et, par là, de la *volonté* (1).

Ces trois moments du fait mental sont inséparables et

(1) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 77-78. *Psychologie*, I, p. XV.

constituent ce que Fouillée appelle le *processus appétitif*, ou, d'un seul mot, l'appétit (2).

En premier lieu, tout fait de conscience comporte un élément de connaissance, non pas sans doute de connaissance au sens intellectuel et spéculatif du mot, mais au moins de connaissance sensible, si pauvre, si obscure qu'elle puisse être. En effet, tous les faits psychiques « se manifestent d'abord comme des modifications particulières de la conscience comme des manières de sentir *sui generis* : choc, pression, chaleur, froid, odeur de rose, couleur bleue, saveur de miel, contact de velours, peine, plaisir, etc. Chaque état de conscience... a sa forme propre, sa nuance indéfinissable et pourtant distinctive, c'est la façon dont il se fait sentir (3). Et ces manières différentes de sentir sont déjà une connaissance à l'état embryonnaire puisqu'elles impliquent perception de qualités différentes et perception de changement. Les émotions mêmes ne vont pas sans un rudiment de connaissance. Si je souffre, « je ne puis souffrir sans avoir au moins *conscience* spontanée de souffrir et même sans quelque *attention* spontanée à cette souffrance (4). Comme, d'autre part, la douleur a toujours un *quale* caractéristique, il y a dans la conscience de la douleur un élément de *représentation* et « cet élément n'aura besoin, pour se dégager et être pensé à part, que d'un contraste entre la douleur présente et un état de bien-être antérieur ou ultérieur (5) ». Ainsi, « il y a un rudiment de pensée présent à tout état psychologique, à savoir le *discernement* obscur de la différence qui existe entre cet état et un autre, surtout entre un état agréable et un état pénible (6) ». Loin que la pensée soit « un vêtement de con-

(2) Cf. *Evolutionnisme*, p. 79. FOUILLÉE appelle parfois *appétit* le processus appétitif complet, avec ses trois éléments. D'autre part, il qualifie d'*appétition* ou d'*appétit* un seul de ces éléments : l'élément actif. Appétition est alors synonyme de tendance, d'impulsion. Ceci pourrait faire équivoque si l'on n'y prenait garde.

(3) *Ibid.*, p. 79.

(4) *Ibid.*, p. 82.

(5) *Ibid.*, p. 82.

(6) *Pensée*, p. 33.

fection dont se revêt l'existence (7) », elle est « un élément intégrant et primitif de la vie mentale (8) ».

Si, parfois, l'on méconnaît cette vérité, c'est qu'on identifie la représentation ou l'intellectuel en général avec la conscience distincte, ou la réflexion. C'est là ce que fait Lachelier quand il prétend qu'on peut sentir sans savoir qu'on sent, sans rien connaître et que c'est avec la réflexion que débute la connaissance (9). En réalité, « la sensation même est déjà « intellectuelle », elle est déjà un rudiment de pensée par ce seul fait qu'elle est déjà accompagnée d'une conscience spontanée (10) ». Même une sensation instantanée est une réalité connue par la conscience qui l'éprouve et dès lors implique un élément intellectuel.

Aussi Fouillée s'oppose-t-il à tous ceux qui soutiennent l'existence d'états affectifs dépouillés de tout élément repré-

(7) *Ibid.*, p. 36.

(8) *Ibid.*, p. 36.

(9) Cf. *Psychologie*, I, p. 301. Cf. LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique. Œuvres*, I, p. 201 : « Sentir, dira-t-on et savoir que l'on sent, n'est-ce pas une seule et même chose? Il est de fait, d'abord, que l'on peut sentir sans le savoir, car tous les psychologues conviennent aujourd'hui qu'il y a en nous un grand nombre d'affections dont nous ne nous apercevons pas... Mais lors même que nous savons que nous sentons, notre affection et la connaissance que nous en avons sont deux choses très différentes. La connaissance d'une douleur n'est pas douloureuse, mais vraie... On peut remarquer, d'ailleurs, que nos affections ne deviennent pour nous des objets de connaissance qu'indirectement et par leur association avec nos perceptions. »

(10) *Psychologie*, I, p. 301.

Longtemps après avoir ainsi critiqué LACHELIER, FOUILLÉE lui écrivait « ...J'ai expressément soutenu qu'il y a au-dessus du vouloir-vivre, la volonté de *conscience universelle* dont la pensée est la manifestation. Le simple sentiment de la différence n'est donc pas pour moi la pensée, mais en est seulement la première condition. La vraie pensée suppose la *réflexion* sur le *moi* et en même temps la tendance à l'*universel*. » (Lettre inédite datée du 17 juin 1911 et qui nous a été communiquée par M. BARTHÉLÉMY LACHELIER que nous tenons à remercier ici.)

Ainsi que le remarque FOUILLÉE lui-même, dans cette lettre, les deux auteurs ne sont pas bien loin l'un de l'autre.

sentatif, en particulier à Maine de Biran, à Ribot (11), à Rabier qui essaie de montrer que de tels états sont concevables en droit et existent en fait, qui suppose « par exemple une douleur très intense qui ne serait accompagnée d'aucune représentation, ni de la cause agissante, ni de l'organe affecté (12) » et affirme que certains malaises intérieurs sont indéfinissables et donc purement affectifs.

Selon Fouillée, il est vrai que, parfois, « dans la douleur ou le plaisir, nous ne saisissons pas la *sensation* ou les sensations excitatrices; ainsi s'expliquent, les tristesses sans cause apparente, les malaises indéfinissables, la bonne ou la mauvaise humeur (13) ». Mais, dans tous les cas, les sensations ne sont pas entièrement absentes, elles existent à l'état confus. Que pourrait être, d'ailleurs, cette affectivité pure ? Le plaisir, en général, n'existe pas pour la conscience, le plaisir c'est toujours tel plaisir particulier senti comme opposé à la douleur et comme différent de tel autre qualitativement (14).

Il est vrai encore que, plus on descend dans l'échelle des êtres, plus les états de conscience sont dépourvus d'élément représentatif. Toutefois, cet élément ne fait pas totalement défaut; « quand l'amibe éprouve le bien-être d'une nutrition insuffisante, il y a encore, entre le plus vague bien-être et le plus vague malaise, un contraste de *qualité*, une différence de manière d'être ou de sentir; et c'est là l'élément primordial de la représentation (15) ». Et c'est cet obscur discernement de qualités diverses qui, en se dégageant du côté purement affectif, deviendra représentation

(11) Cf. RIBOT. *Psychologie des sentiments*, p. 10.

(12) RABIER. *Leçons de Philosophie*, I, p. 84.

(13) *Evolutionnisme*, p. 80.

(14) « M. RIBOT, dit FOUILLÉE, rejette avec raison la théorie du *choix* en vertu duquel certaines animalcules, par exemple, fuieraient ou rechercheraient obstinément la lumière; mais il n'a pas réfuté la théorie selon laquelle l'élément psychique consisterait ici en un sentiment plus ou moins sourd de bien-être ou de malaise enveloppant un *discernement* rudimentaire et déterminant une préférence instinctive. (Cf. *Histoire*, p. 549.)

(15) *Evolutionnisme*, p. 89.

proprement dite. Le fond de l'intelligence, c'est le pouvoir de discerner, de saisir des ressemblances et des différences; aussi est-elle en germe chez un être dès qu'il y a en lui des rapports viteux plus ou moins confusément perçus. « L'intelligence n'est pas surajoutée, greffée sur une tige absolument étrangère, car où aurait-on pris la greffe ? Elle est un développement et comme un épanouissement qui suppose déjà présente la conscience du changement interne et la perception plus ou moins vague d'une relation quelconque (16) ».

Il ne semble pas pourtant que Fouillée ait toujours été rigoureusement fidèle à cette manière de voir. Dans le *Mouvement Idéaliste*, il paraît bien admettre l'existence d'états purements affectifs. « On peut, dit-il, souffrir subjectivement sans aucune considération d'objet; on peut concevoir un être souffrant et réagissant contre sa souffrance sans penser à rien. Il souffre et c'est tout (17). » Et il donne des exemples de tels états, tout à fait analogues à ceux cités par Ribot (18), ainsi « le moment voisin de la syncope où on se sent affreusement souffrir sans plus rien se représenter, les états affectifs sans perception, ni idée que produit le premier éveil des organes génitaux, la peur morbide, les excitations agréables du haschisch produisant, avant de se traduire en idée, un « sentiment de bonheur » qui n'est lié à aucune perception, à aucune pensée (19) ». Puis il ajoute : « Tous ces faits dont on trouvera cent exem-

(16) *Histoire*, p. 549. Cf. *Caractère*, p. 114. Nous trouvons la même idée chez HÖFFDING : « Par ce fait même que la sensation correspond au rapport de deux états ou de parties d'un même état, elle se présente comme un *discernement*, comme une *perception de la différence*, comme une *comparaison élémentaire*. C'est la forme la plus élémentaire de cette activité qui nous apparaît aux degrés supérieurs, comme la pensée proprement dite ». (*Psychologie*, p. 150.)

Il y a là l'influence du postulat évolutionniste.

(17) *Mouvement idéaliste*, p. 17.

(18) Cf. RIBOT. *Psychologie des sentiments*, p. 10.

(19) *Mouvement idéaliste*, p. 17.

ples chez Maine de Biran, chez Schopenhauer, chez M. Ribot confirment l'existence d'une vie purement affective (20) ».

Comment concilier ces textes avec les affirmations émises précédemment dans l'*Histoire de la Philosophie*, l'*Evolutionnisme des Idées-forces* et la *Psychologie des Idées-forces* ? Fouillée répondrait qu'il faut distinguer, d'une part la connaissance rudimentaire, sensation confuse d'une différence entre l'état affectif présent et un autre état, d'autre part la représentation claire, perception ou idée proprement dite, la première étant inhérente à tout fait mental, la seconde pouvant manquer. Dans la *Morale*, il dira que « le plaisir considéré absolument, le plaisir qui ne serait que le plaisir subjectif est impossible comme état psychologique (21) », tout au moins chez un être intelligent. Enfin, dans l'un de ses derniers ouvrages, *La Pensée*, il affirme encore que la vie affective et appétitive « est le rudiment de la vie intellectuelle qu'elle enveloppe (22) ». Critiquant Ribot, M. Bergson, Schopenhauer, il leur accorde « l'antériorité de l'appétition et de l'émotion par rapport à la pensée réfléchie et abstraite (23) ». Mais, continua-t-il, « si l'on va jusqu'à dire que la sensibilité est absolument séparée de tout germe d'intelligence, que l'intelligence s'y ajoute on ne sait comment au lieu de surgir des profondeurs vitales, nous ne pouvons plus accepter ce système de cloisons trop étanches... ; il n'y a pas de vie affective si l'on n'est pas affecté et on n'est pas affecté si on n'a pas une conscience plus ou moins sourde de l'état affectif. Cette conscience, à son tour, varie selon les états eux-mêmes et se sent varier... Or, avec la conscience plus ou moins vague d'une différence d'état, l'intelligence commence à se montrer; la pensée ne tombe pas des nues, elle a des racines

(20) *Ibid.*, pp. 17-18. FOUILLÉE ajoute ici : « Le plaisir et la douleur ne doivent donc pas être appelés des « représentations », ni même des « présentations ».

(21) *Morale*, p. 121.

(22) *Pensée*, p. XI.

(23) *Ibid.*, p. 33.

profondes dans l'émotion et l'appétition (24) ». On peut bien admettre, avec Ribot, que « les sensations internes n'ont rien de représentatif (25) » si l'on veut parler de la représentation d'un objet extérieur; mais les sensations internes elles-mêmes sont reconnaissables : « on reconnaît très bien *en eux-mêmes* des malaises indéfinissables et *sui generis* qu'on a déjà éprouvés (26) », ainsi que Ribot l'admet lui-même. Or, la mémoire n'est-elle pas de l'intelligence qui apparaît ? (27).

Il est donc certain que Fouillée rejette l'existence d'états affectifs purs; toutefois il y a eu ici quelque flottement dans sa pensée et les textes s'accordent mal. Mais si, dans *Le Mouvement Idéaliste*, il paraît admettre de tels états, c'est, semble-t-il, que là il est emporté par sa critique de la thèse intellectualiste, thèse qui veut réduire tout le contenu de la conscience à des *représentations*.

En second lieu, tous les états de conscience sont affectifs, comportent au moins un bien-être ou un malaise vagues (28). Dans les états simples, le côté émotionnel domine et enveloppe l'élément intellectuel qui n'est pas encore séparé; dans les états très intellectualisés, il peut s'atténuer jusqu'à n'être plus que très peu senti; mais il ne disparaît jamais complètement. « L'idée la plus pure et la plus intellectuelle enveloppe... comme premier élément, un certain état de conscience qui est une manière de sentir, d'être modifié (29). » Et cette modification est, à quelque degré, agréable ou désagréable.

Certains philosophes opposent le sentiment à l'idée. Ainsi, Rabier remarque que l'on peut concevoir la représentation sans y faire entrer l'idée d'aucun plaisir ou peine

(24) *Pensée*, p. 33-34.

(25) RIBOT. *Psychologie des sentiments*, p. 8.

(26) *Pensée*, p. 35.

(27) Cf. *Ibid.*, p. 35.

(28) On distingue souvent dans la Psychologie actuelle d'une part, l'agréable et le désagréable, d'autre part le plaisir et la douleur. Cf. DUMAS, *Traité* I, Chap. III. FOUILLÉE ne fait pas cette distinction.

(29) *Evolutionnisme*, p. 79.

et imaginer un esprit pur qui, « à son absolu savoir, allierait une impassibilité absolue (30) » ; et il soutient que les états affectifs et les états intellectuels sont parfois donnés en fait séparément. Par exemple, « la perception d'une feuille de papier blanc... est une connaissance très nette, sans aucun mélange de plaisir ou de douleur. La démonstration d'une vérité géométrique peut n'être accompagnée d'aucune émotion (31) ».

Mais, objecte Fouillée, l'idée, même la plus abstraite, comporte toujours image et l'image se résout en sensations (32). D'autre part, pas de sensation sans activité, et pas d'activité sans plaisir ou douleur ; dans la représentation d'un triangle ou d'un cercle, il y a un *mouvement idéal* de l'œil ou de la main, une série d'actions qui sont inséparables d'un certain plaisir, aussi est-il impossible, « même au plus froid des géomètres, d'avoir des conceptions de figures sans aucun mélange de plaisirs ou de peines (33) ». D'ailleurs, « le géomètre ne raisonnerait pas sur des abstractions s'il n'y prenait *intérêt* (34) ». Et ceci s'appliquant aussi bien à n'importe quelle spéculation, il faut conclure que « le sentiment est inhérent à l'idée ; il est l'idée jouissant de la conscience qu'elle a de soi et de l'acte par lequel elle se pose (35) ».

Enfin, tout état mental est actif. Il ne peut y avoir plaisir ou douleur sans une réaction de l'être pour prolonger le plaisir ou écarter la douleur, réaction qui est « comme une réponse de l'être vivant au changement qu'il a reçu (36) ». Cette réaction est le germe de l'appétition et de la volonté. « Jouir et souffrir n'offrent jamais un caractère d'absolue passivité, nous ne pâtissons pas sans avoir en même temps conscience d'agir et de réagir, de consentir ou de ne pas

(30) RABIER. *Leçons de Philosophie*, I, p. 84. Cf. p. 83.

(31) *Ibid.*, I, p. 84.

(32) Cf. *Evolutionnisme*, p. 80.

(33) *Ibid.*, p. 81.

(34) *Ibid.*, p. 81.

(35) *Morale*, p. VII.

(36) *Evolutionnisme*, p. 78.

consentir... et c'est là vouloir (37). » Toute idée comportant un élément affectif sera donc, par là-même, active. Mais elle le sera encore d'un autre point de vue : en effet, l'idée est inséparable de l'image et l'image elle-même est un mouvement à l'état naissant. Aussi pas d'état de conscience sans un effort intérieur, effort qui se traduit au dehors par un mouvement.

Il faut donc conclure qu'il n'y a pas séparation entre les divers aspects de la conscience; « il y a de *l'intellectuel* dans l'émotion, de *l'émotionnel* dans l'intellection, de *l'attention* et de *l'appétition* dans toute émotion et dans toute *intellection* (38) ». Toutefois, Fouillée concède bien que, dans les consciences développées, les trois fonctions parviennent à se diversifier de plus en plus et cela parce que, chez les êtres supérieurs, elles ont des organes de plus en plus spécialisés (39). Chez l'homme, le type du caractère résulte du rapport de ces trois grandes fonctions psychiques. Parfois l'une d'elles se développe au détriment des autres et alors, selon que c'est le pouvoir de connaître, le pouvoir de jouir ou de souffrir, le pouvoir de désirer et de vouloir qui prédomine, on a les types de caractère intellectuel, sensitif, actif. Mais, parfois aussi, il y a développe-

(37) *Mouvement idéaliste*, p. 20. Cf. *Evolutionnisme*, p. 81.

Morale, p. 122.

(38) *Evolutionnisme*, p. 83. Cf. *Caractère*, p. 168. *Esquisse*, p. 24. FOUILLÉE remarque que ceux « qui établissent un contraste excessif entre l'émotion, la représentation et l'activité dont une des principales formes est l'attention aboutissent à cette conséquence curieuse que l'émotion et l'acte d'attention n'étant pas des *représentations* ne peuvent être connus d'une manière directe et il cite JAMES WARD (*Evolutionnisme*, p. 82). Celui-ci nous dit, en effet : affirmer que le sentiment et l'attention ne sont pas des représentations semblera à beaucoup un paradoxe extravagant. Si toute connaissance se réfère à des représentations, comment, demandera-t-on, arrivons-nous à savoir quelque chose des sentiments et de l'attention s'ils ne sont pas représentés? Et JAMES WARD répond : nous les connaissons immédiatement dans leurs effets, nous ne les connaissons pas immédiatement en eux-mêmes. (Cf. *Psychological principles*, pp. 57-58.)

(39) Cf. *Evolutionnisme*, p. 83.

ment simultanément et harmonieux des trois fonctions. On a alors les caractères dits *équilibrés*. Ce sont les plus parfaits (40) parce que les plus unifiés ; et ceci montre encore que les trois fonctions de l'esprit, loin d'être antagonistes, sont bien « faites l'une pour l'autre et se soutiennent mutuellement (41) ».

Si les trois éléments du processus appétitif sont inséparables, ne pourrait-on toutefois les réduire à un élément unique qui serait alors la donnée psychique primitive ?

Certains auteurs, en particulier Taine et Spencer, cherchent à ramener tous les faits mentaux aux sensations, celles-ci n'étant elles-mêmes qu'une combinaison de chocs nerveux subis passivement par le sujet (42).

Telle n'est pas la pensée de Fouillée. Si la sensation est un choc, dit-il, elle manifeste un conflit ou un concours, un rapport d'action et de réaction et, s'il en est ainsi, le *sentir* ou le *pâtir* présupposé déjà l'*agir* sous une forme quelconque (43). En outre, le plaisir et la douleur ne s'expliquent pas par la sensation, en tant que modification passive, car ils supposent, au préalable, « un effort de l'être vivant, tantôt favorisé, tantôt contrarié (44) ». Ils ne viennent pas seulement d'une certaine intensité de l'excitant, mais de « quelque chose de plus profond et de plus général impliquant déjà une réaction de l'être entier sous l'excitation favorable ou contraire (45) ».

Dans le sens inverse, Herbart et son école ramènent « tout le contenu de la conscience à des *représentations*, qui sont elles-mêmes un développement des sensations (46) ». Un psychologue autrichien, Brentano, écrit « *état mental* = *représentation* » et, comme toute représentation implique rapport à un objet, la caractéristique du

(40) Cf. *Caractère*, pp. 120-121.

(41) *Ibid.*, p. 133.

(42) Cf. SPENCER, *Principes de psychologie*. Trad. I, p. 149 sqq.

(43) Cf. *Evolutionnisme*, p. 84.

(44) *Ibid.*, p. 85.

(45) *Ibid.*, p. 85.

(46) *Ibid.*, p. 86.

mental, dans cette conception, c'est l'objectivité; non seulement l'intelligence, mais encore la sensibilité et la volonté sont objectives. Enfin, Wundt voit dans le raisonnement le fait essentiel de la vie mentale et il réduit la sensation elle-même à une somme d'affirmations ou de raisonnements (47) ».

Fouillée critique tous ces points de vue. La représentation « implique avant soi une modification quelconque capable de représenter, c'est-à-dire d'être rapportée à une cause, à un objet, le rapport du sujet à l'objet suppose donc que le subjectif existe d'abord sans ce rapport *explicite*... Par conséquent, c'est la modification quelconque qui est primitive, non la représentation (48) ». Dès lors, comment dire, avec Wundt, que le fond de la vie mentale soit le raisonnement, c'est-à-dire la logique ? « Jouir et souffrir, agir et pâtir, n'est-ce point là quelque chose de plus fondamental (49) ? » D'ailleurs, pour raisonner, c'est-à-dire pour établir des rapports entre des termes, il faut d'abord que ces termes soient donnés. Le primordial de la vie psychologique, ce n'est donc « ni le *raisonnement logique*, ni la *représentation* (50) » ; la pensée proprement représentative n'appartient qu'à la conscience développée.

Demandons-nous alors si on ne pourrait considérer les plaisirs et douleurs comme les seuls faits élémentaires (51). Comment cela serait-il possible ? Une sensation n'est pas « une simple affection du sujet en tant que jouissant et

(47) Cf. *Ibid.*, p. 87.

(48) *Evolutionnisme*, p. 86; FOUILLÉE admet, comme nous l'avons vu, qu'il y a dans tout fait mental un élément de connaissance, mais cet élément n'est pas nécessairement un rapport explicite de sujet à objet.

(49) *Evolutionnisme*, p. 87. Cf. *Psychologie*, I, p. 101. *Mouvement positiviste*, p. 170. Toutefois, FOUILLÉE a écrit : « La sensibilité même peut être considérée comme une conscience plus ou moins confuse des idées qui agissent et luttent en nous... sentiment et pensée sont au fond identiques. (*Critique des systèmes*, p. 23.) Il semblerait donc ici réduire l'affectivité à la connaissance.

(50) *Evolutionnisme*, pp. 87-88.

(51) Théorie soutenue par HORWICZ en Allemagne et BARRATT en Angleterre.

souffrant. Par exemple, il y a bien dans le bleu ou dans le rouge des plaisirs et des peines élémentaires; mais la teinte propre et caractéristique du bleu comme tel, du rouge... n'est pas de la jouissance ou de la souffrance (52) ». Et même, si l'on prétendait que le bleu est un composé de plaisirs complexes, il resterait qu'il y a dans cette sensation « un certain état de conscience opposable à d'autres, objet d'un discernement (53) ». La plus simple forme de la vie psychique enveloppe donc « des affections discernables par leur qualité, c'est-à-dire des sensations (54) ».

Enfin, ne pourrait-on faire de la *volition* seule le tout de la conscience ? Non, car il est impossible de « vouloir à vide, sans un objet (55) ». « Il y a toujours une sensation ou une représentation quelconque comme excitant du vouloir (56) » et comme cette sensation ne peut pas être absolument indifférente, il y a toujours quelque sentiment à la base de l'action; « nous ne pouvons saisir en nous une volition qui ne soit pas précédée d'un mobile et d'un motif, d'un sentiment et d'une représentation si obscurs ou confus qu'ils puissent être (57) ».

Les trois éléments du processus appétitif sont donc à la fois inséparables et irréductibles les uns aux autres.

Il semble donc que Fouillée conçoive le processus mental comme défini par trois caractères connexes, sans que l'on puisse qualifier l'un d'eux de principe ou de cause par rapport aux autres.

Et pourtant il se demande si, en cherchant dans quel ordre les trois éléments se sent différenciés, on ne trouverait pas quelque racine commune aux tronçons du processus appétitif, un principe plus fondamental et au delà duquel il serait impossible de remonter.

Or, dit-il, le développement de la connaissance condui-

(52) *Ibid.*, pp. 88-89.

(53) *Ibid.*, p. 89.

(54) *Ibid.*, p. 89.

(55) *Ibid.*, p. 89.

(56) *Ibid.*, p. 90.

(57) *Ibid.*, p. 90.

sant à l'apparition de l'intelligence proprement dite a dû être ultérieur par rapport à l'existence de la sensibilité. En effet, les perceptions représentatives comme celles de l'ouïe, de la vue, du tact « supposent des organes distincts et annoncent un degré supérieur de l'évolution (58) » ; et il s'ensuit que les fonctions de jugement, de raisonnement qui supposent ces perceptions ne se sont montrées que les dernières. « Au plus bas degré, il suffit à l'être vivant, pour conserver son existence, de sentir un changement et d'éprouver un plaisir ou une douleur sourde (59) » qui l'avertissent de son accord ou de son désaccord avec les conditions extérieures d'existence. La sensibilité à la nourriture, à la chaleur, au choc sont l'essentiel pour l'être primitif et, dans ces sensations, domine l'élément affectif ou *émotionnel* avec l'*impulsion* motrice qui en est inséparable ; aussi l'état psychique le plus rudimentaire que nous puissions concevoir est-il « une activité sourde enveloppant un malaise vague ou un vague bien-être (60) ». L'activité est donc plus fondamentale que la pensée (61).

D'autre part, étant inhérente à la vie même, l'activité précède le sentiment *distinct*. Elle ne survient « pas après coup, *par-dessus* le plaisir ou la douleur, comme une force nouvelle qui interviendrait pour les satisfaire (62) » ; elle « est déjà au fond du plaisir et de la douleur (63) ». Plus tard, il y aura bien une activité *réfléchie* qui choisira intentionnellement les mouvements propres à soulager la peine ou à augmenter le plaisir ; mais il « faut admettre, sous le désir intentionnel et conscient de son objet, une activité plus profonde et plus fondamentale qui s'exerce sans *se représenter* encore le résultat de son action. Elle agit parce

(58) *Ibid.*, p. 91

(59) *Ibid.*, p. 91.

(60) *Ibid.*, p. 92.

(61) Déjà, dans *La Liberté et le Déterminisme*, FOUILLEE émettait cette idée que les fonctions intellectuelles, ordinairement attribuées à des facultés spéciales, pourraient s'expliquer, en grande partie, par la volonté consciente de sa puissance et des obstacles qui s'opposent à elle. (Cf. 1^{re} éd., p. 141.)

(62) *Psychologie*, I, p. 119.

(63) *Ibid.*, I, p. 119.

qu'elle agit et pour agir. En agissant, elle jouit plus ou moins vaguement d'elle-même (64) », puis, bientôt elle rencontre des obstacles, d'où le travail, l'effort et, par là, le début de la peine. Ce n'est donc pas le plaisir et la douleur qui sont — tout au moins à l'origine — causes de l'activité, mais bien l'inverse. En effet, le plaisir est « lié à l'activité vitale la plus intense possible et la plus efficace (65) », il est un surplus, une richesse, un progrès de l'activité; on peut le définir: « *le sentiment d'un surcroît d'activité efficace* (66) ». Quant à la douleur, elle vient d'une impuissance de l'activité en présence des résistances qui s'opposent à elle. Tandis que le plaisir accompagne les tendances satisfaites, la douleur accompagne les tendances non-satisfaites. « Le plaisir est la victoire, la douleur est la défaite; le plaisir est la vie, la douleur est la mort (67) », mais, dans tous les cas, jouir ou souffrir n'offrent jamais un caractère d'absolue passivité. Le fond de la vie psychique, c'est donc « *l'action identique à l'être et au bien-être* (68) », c'est la tendance, l'appétition, en d'autres termes c'est le *vouloir élémentaire*. Et dès lors, des trois éléments du processus appétitif, c'est bien l'élément actif qui est primitif.

Remarquons que cette conception du fait mental s'oppose à la théorie écossaise et éclectique des facultés de l'âme, théorie reprise par Rabier qui admet dans la vie mentale trois fonctions: représentative, affective, volitive, non seulement distinctes, mais encore séparables par leur essence (69). Elle n'est d'ailleurs pas propre à notre auteur.

Antérieurement à l'œuvre de Fouillée, Bain, étudiant la nature de la conscience, y trouvait deux modes séparés

(64) *Psychologie*, I, p. 131. Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 20.

(65) *Ibid.*, I, p. 63.

(66) *Ibid.*, I, p. 90.

(67) *Ibid.*, I, p. 74.

(68) *Ibid.*, I, p. 92.

(69) Cf. RABIER. *Leçons de Philosophie*, I, pp. 83 à 86.

Toutefois, RABIER ajoute: « après avoir distingué, il faut unir. Il n'y a pas en nous trois vies psychologiques qui s'écouleraient parallèlement sans se mêler. Il n'y en a qu'une, dont les divers éléments sont intimement associés ». (*Ibid.*, p. 87.)

et même opposés: l'*émotion* (feeling) englobant des états passifs et des états actifs, mais ne comportant pas nécessairement le plaisir ou la douleur; la *conscience intellectuelle* qui consiste originairement dans le sentiment de la différence, ou faculté de discernement. Ainsi, la conscience serait faite de deux fonctions irréductibles, la volonté qu'on a coutume d'y ajouter rentrant dans l'une ou dans l'autre. Mais cette dualité ne peut pas être absolue, car « tout état de conscience a son côté émotionnel et son côté intellectuel (70) »; aussi faut-il conclure que la monade de la conscience est un phénomène à deux faces, l'une de ces faces pouvant d'ailleurs être développée plus que l'autre (71).

Il y a donc bien, chez Bain, une tentative pour ramener les fonctions de la conscience à un processus unique, processus à deux faces qui, par distinction nette de l'émotion et de l'activité, deviendra le processus appétitif à trois faces de Fouillée (72).

Mais, c'est chez Wundt et chez Höffding que nous trouvons une théorie du processus psychique fondamental, tout à fait semblable à celle de Fouillée. Wundt admet qu'aucune des trois formes de la vie mentale, sentir, désirer, vouloir, ne peut exister sans les autres. Il est très douteux, pense-t-il que des représentations existent sans sentiment, plus douteux encore qu'il y ait des sentiments sans quelque représentation. Quant au vouloir, il est une activité primitive toujours présente avec les représentations et les sentiments, et qui, bien loin d'être relégué au dernier échelon des manifestations de la vie psychologique, doit être posé au début de ces manifestations (73).

(70) BAIN. *Emotions et volonté*. Trad. p. 537.

(71) Cf. *Ibid.*, pp. 538 et 582.

(72) FOUILLÉE cite l'ouvrage de BAIN dans la 1^{re} éd. de *La Liberté et le Déterminisme*. Il le connaissait donc lorsqu'il a élaboré sa théorie du processus appétitif. Mais ce qui n'est qu'indiqué chez BAIN devient thèse essentielle chez FOUILLÉE. En outre, il reste cette grande différence que, pour BAIN, il y a des états neutres au point de vue affectif telle l'émotion de *surprise*. (Cf. *Emotions et volonté* p. 527.) tandis que, pour FOUILLÉE, tout état mental est désagréable ou agréable.

(73) Cf. WUNDT. *Logik* III, pp. 160 à 162. *Psychologie physiologique*. Trad. II, pp. 439-440.

Höffding soutient aussi que les états de conscience sont indivisément intellectuels, affectifs et actifs. « Une pensée, dit-il, entièrement pure de toute mélange affectif n'existe pas (74) » et, d'autre part, il n'y a pas d'idée, pas de sentiment sans quelque activité élémentaire, car « le mouvement involontaire apparaît certainement aussitôt que la conscience même (75) ». Réciproquement, chez l'être conscient, le mouvement ne va pas sans une certaine connaissance (76) et, quant aux états affectifs, ils comportent toujours un élément intellectuel inhérent à la conscience de leur tonalité propre et de leurs différences. En outre, ajoute Höffding, « l'activité est une propriété fondamentale de la vie consciente » et « si nous prenons la *volonté au sens large*, c'est-à-dire comme désignant toute activité concentrée, liée au sentiment et à la connaissance, alors on peut dire que la vie consciente toute entière se rassemble dans la volonté comme dans son expression la plus complète (77) ».

On le voit, le psychologue français, le psychologue allemand, le psychologue danois ont ici une thèse à peu près identique (78).

Cette conception du fait de conscience a été critiquée par un auteur allemand. Une représentation, dit-il, n'est pas forcément unie à une sensation, au contraire l'expérience révèle que, dans la pensée abstraite, nous n'avons conscience d'aucune sensation; de plus, il est encore moins exact d'affirmer que *chacune* de nos représentations est

(74) HÖFFDING. *Psychologie*, p. 124.

(2) *Ibid.*, p. 125.

(76) « La locomotion, dit HÖFFDING, ayant pour but de chercher la nourriture est nécessairement accompagnée du discernement de diverses directions. » (*Ibid.*, p. 126.)

(77) *Ibid.*, p. 129-130.

(78) La *Psychologie* de HÖFFDING parue en 1882 est antérieure de huit ans à l'*Evolutionnisme des idées-forces* où FOUILLÉE expose longuement la théorie du processus appétitif, mais celle-ci est déjà indiquée dans des ouvrages antérieurs, de sorte qu'on ne peut parler ici d'une influence de HÖFFDING sur FOUILLÉE. Nous croirions plutôt à une influence de WUNDT. (La psychologie de WUNDT date de 1874.)

reliée à des excitations venant de la volonté ou du sentiment. Certes, « chez nous, le sentiment et la volonté sont toujours associés à la pensée et à la représentation. Mais si ce fait doit être entendu de telle façon qu'à propos de chaque représentation qui se fait jour en nous, nous aurions conscience d'un sentiment qui appartiendrait à cette représentation et d'une volition qui lui correspondrait, la preuve n'en a pas été donnée par Fouillée (79) ». Les cas où nous avons conscience de sentiments reliés à la représentation sont relativement rares, d'autre part si volition et représentation vont parfois ensemble, il est loin d'en être toujours ainsi (80).

Assurément, Fouillée n'a pas prouvé de façon définitive l'union constante du penser, du sentir et de l'agir dans tous nos états de conscience, mais son critique suppose des états de conscience distincts et associés, tandis que Fouillée conçoit l'intellectuel, l'affectif et l'actif comme des aspects ou des caractères de l'état global de la conscience.

Reste à se demander en quoi consiste au juste cette primauté que Fouillée accorde à l'élément actif sur les deux autres éléments du processus mental. Est-il primitif en ce sens que, au cours de l'évolution, il serait apparu avant la connaissance et l'affectivité, *primitif* signifiant alors antérieur dans le temps? Oui, s'il s'agit de connaissance au sens de pensée proprement dite ou tout au moins de perception nettement objective et si l'on entend par affectivité le plaisir et la douleur distincts susceptibles de se réfléchir sur eux-mêmes. Non, s'il s'agit d'une connaissance rudimentaire faite d'un certain discernement entre les états divers de la conscience, si l'on appelle affectivité un vague sentiment de bien-être ou de malaise. Fouillée répète, à maintes reprises, que, chez le plus humble des animaux, l'activité comporte jouissance ou peine et sensations de ressemblances ou différences qui sont le début de la pensée. Mais, alors, en quoi l'activité est-elle primitive? Il semble que Fouillée la conçoive comme étant à la racine de la connaissance et de l'émotion. Celles-ci, non seulement n'existent

(79) BIERMANN. *Das selbstbewusstsein nach A. Fouillée*, p. 26.

(80) Cf. *Ibid.*, p. 26.

pas en fait sans elle, mais la supposent nécessairement, tandis que l'activité se pourrait concevoir sans plaisir ou douleur, tout au moins sans connaissance. Le vulgaire imagine, dans la matière brute, une activité dépourvue de sentiment et de perception et, bien qu'il croie à tort à l'existence de forces purement insensibles, il témoigne, par cette opinion, de la priorité de l'agir (81). Ainsi l'activité serait le principe originel du processus mental; les deux autres facteurs l'accompagneraient toujours et lui seraient simultanés, mais en dériveraient pourtant, comme un effet nécessaire dérive de sa cause.

Cette activité primordiale, comment la définir, comment tout au moins la caractériser ?

Au point de vue physiologique, elle se réduit à des mouvements explicables par une pure transmission mécanique. Au point de vue psychologique, elle est la sensation d'une certaine tension; elle « n'enveloppe qu'une sourde conscience *d'agir*, un sourd *bien-être* attaché à l'action et un sourd *malaise* attaché à la limite de l'action (82). Mais c'est bien une activité psychique et Fouillée a critiqué ceux qui, plaçant, comme lui, le fond de la vie mentale dans l'activité, conçoivent cette activité comme étant à l'origine essentiellement mécanique (83). La seule expérience directe que nous ayons du mouvement, c'est celle de notre propre activité, avec ce qu'elle comporte de bien-être ou de malaise;

(81) Cf. *Psychologie*, I, p. 115.

(82) *Ibid.*, I, p. 131.

(83) Ainsi d'après RIBOT, la vie affective, antérieure à la vie intellectuelle, a sa racine dans les tendances qui ne sont elles-mêmes qu'un phénomène moteur.

Cf. *Psychologie des sentiments*, p. 2 : « Ce qu'on appelle états agréables ou pénibles ne constitue que la partie superficielle de la vie affective dont l'élément profond consiste dans les tendances, appétits, besoins, désirs qui se traduisent par des mouvements... La tendance n'est rien de mystérieux, elle est un mouvement ou un arrêt de mouvement à l'état naissant... Toutes les tendances supposent une innervation motrice, elles traduisent les besoins de l'individu quels qu'ils soient..., la racine de la vie affective est en elles, non dans la conscience du plaisir et de la douleur qui les accompagne selon qu'elles sont satisfaites ou contrariées ».

en négliger le côté mental pour n'y voir qu'un pur mécanisme, c'est retomber dans la théorie épiphénoméniste (84); c'est revenir à la thèse de ceux qui voient dans l'acte réflexe le type de l'activité vitale primitive, alors que les mouvements réflexes eux-mêmes supposent, au préalable, l'existence de mouvements appétitifs. En résumé, on peut qualifier cette activité primordiale de volonté; mais « c'est une *volonté-sujet* qui, à proprement parler, n'a pas encore d'*objet* et n'est point encore *représentative* (85) » au sens de représentation objective.

Mais, alors, pourrait-on remonter plus haut encore et rechercher l'origine et la nature de cette activité fondamentale? Fouillée répond: « La nature ultime de l'action en tant qu'opposée à la passion demeure relativement à nous inexpliquée comme tout ce qui est irréductible à des éléments plus simples et plus primordiaux (86) ». En effet, l'activité, c'est la vie même; aussi est-il impossible de la définir, impossible même de nous *la représenter* sous une forme directe et adéquate, impossible de nous en faire une *image*, une *idée déterminée* (87). D'ailleurs, activité et volonté élémentaire ne se distinguent pas. La volonté, c'est l'activité même de la conscience, la « manière dont l'être agit et existe (88) », le fond commun de ses états qui, tous, enveloppent ce sentiment primitif d'*agir*, de *tendre*, de *vouloir*.

Toutefois, qui dit volonté dit volonté de quelque chose, qui dit tendance dit tendance à quelque fin, cette fin fut-elle absolument inconsciente. Que veut donc le vouloir fondamental? On pourrait répondre, il est vrai, qu'il s'exerce dans de multiples formes d'action, déterminées par les besoins de l'être, par le milieu, etc. Pourtant, ne pourrait-on trouver une tendance primordiale dont les autres ne seraient, en quelque sorte, que des manifestations diverses?

(84) Cf. *Histoire*, pp. 549-550.

(85) *Psychologie*, I, p. 131.

(86) *Mouvement idéaliste*, p. 250.

(87) Cf. *Psychologie*, p. 132.

(88) *Evolutionnisme*, p. XLVI.

Pour répondre, adressons-nous ici encore à la méthode réflexive, méthode fondamentale de la psychologie. Si nous rentrons au plus profond de nous-mêmes, qu'y trouvons-nous ? La tendance à passer d'un état à un autre, une « aspiration perpétuelle à de nouveaux changements (89) ». Et cette tendance « n'est pas le désir d'une vie insensible et inconsciente. Exister sans rien sentir, ni penser, sans me voir agir et produire, être comme si je n'étais pas, voilà qui m'est indifférent (90) ». Ce que je veux, c'est non pas seulement de me conserver, mais de m'accroître, de me perfectionner sous tous les rapports et, pour cela, de développer toutes les fonctions de ma conscience qui est mon être même, de devenir de plus en plus *conscient*. « Je veux être pour *moi*, je veux être conscient; ma volonté est donc en dernière analyse *volonté de conscience* (91) ».

Cette volonté de conscience tend à l'expansion de la sensibilité qui est une des formes de la conscience et, par là même, elle poursuit et obtient l'accroissement du plaisir; « la tendance au plus-être se traduit nécessairement par la tendance à plus *d'être conscient* et du même coup à plus de *bien-être*, le mieux-être étant le plus-être senti (92) ».

Remarquons ici, en passant, l'opposition absolue de Fouillée avec le pessimiste Schopenhauer. N'est-il pas curieux de constater que sur une question dont la solution devrait s'appuyer sur l'observation des faits, deux philosophes, dont l'un tout au moins a bien la prétention de faire de la psychologie scientifique, arrivent à des conclusions opposées. Pour Schopenhauer, il y a un rapport direct et précis entre le degré de la conscience et celui de la douleur; « selon que la connaissance s'éclaire, que la conscience s'élève, la misère aussi va croissant, c'est dans l'homme qu'elle atteint son plus haut degré et, là encore, elle s'élève

(89) *Pensée*, p. 14.

(90) *Ibid.*, p. 14.

(91) *Ibid.*, p. 14. C'est dans cet ouvrage, le dernier qu'il ait publié, que FOUILLÉE emploie pour la première fois cette expression de *volonté de conscience*. Dans les ouvrages précédents il parlait de tendance ou plus souvent *d'appétition*.

(92) *Ibid.*, p. 21.

d'autant plus que l'individu a la vue plus claire, qu'il est plus intelligent. C'est celui en qui réside le génie qui souffre le plus (93) » ; et, d'une manière générale, plus l'être est élevé, plus il souffre. Pour Fouillée, au contraire, il y a un rapport direct et constant entre le degré de la conscience et celui de la jouissance.

M. Lalande objecte que cette dernière corrélation est bien difficile à admettre. « La douleur n'accroît-elle pas la conscience ? Le bien-être qu'on éprouve quand vient de se terminer une douleur vive n'est-il pas un affaiblissement de conscience qui finit en sommeil (94) ? » Fouillée répond que, si parfois la douleur accroît la conscience sur un point, elle n'en est pas moins « en elle-même la conscience d'une diminution, non d'un accroissement ou d'un progrès (95) » ; quant au bien-être physique qui peut résulter d'un affaiblissement de conscience, c'est un phénomène de lassitude et d'épuisement nerveux qui ne prouve pas que « le bonheur et même le plaisir ne soient pas une volonté de pleine conscience (96) » ; au reste, « comment une vie heureuse serait-elle une vie inconsciente ou faiblement consciente (97) » ? En réalité, la peine vient, non pas de la vivacité de la conscience, de la finesse de la sensibilité, mais des résistances que rencontre le vivant et qui ont d'autant plus de prise sur lui qu'il est moins fort pour s'en rendre maître. Aussi un être qui agirait avec une conscience nette de son vouloir et sans rencontrer d'obstacles, serait-il plei-

(93) SCHOPENHAUER. *Le Monde*. Trad., I, p. 324.

(94) LALANDE. *Revue philosophique*, 1912, I, p. 12 en note.

En effet, quiconque a souffert sait à quel point un être conscient peut — à certains moments — souhaiter la torpeur, l'insensibilité, aspirer à l'engourdissement et même à la perte de la conscience.

(95) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 75.

On pourrait peut-être dire ici en faveur de FOUILLÉE que le plaisir lié à l'engourdissement de la conscience est un plaisir bien négatif et n'est senti comme plaisir que par son opposition avec une vive douleur.

(96) *Ibid.*, p. 75.

(97) *Ibid.*, p. 75.

nement heureux : « la conscience d'un vouloir qui n'est pas entravé, qui se possède et se connaît, c'est la joie même (98) ». La volonté de conscience est donc une volonté de joie et de satisfaction.

Elle est aussi volonté d'action. Elle tend à agir pleinement et efficacement, à produire du nouveau, à surmonter les obstacles, à remporter des victoires. En un mot, elle est volonté de progrès, de succès et de succès le plus complet possible (99).

Enfin, elle est volonté d'intelligence. En effet, la tendance au maximum d'activité n'est pas simplement « une poussée aveugle et *étrangère en son fond à l'intelligence* (100) », car vie et action ne valent qu'en tant que nous les sentons et valent d'autant plus que nous en prenons une plus claire conscience; bien loin que l'action instinctive ou spontanée soit supérieure à l'action réfléchie, celle-ci, par la connaissance qu'elle a d'elle-même, est « deux fois vivante et deux fois puissante (101) ». Aussi la volonté de conscience ne se satisfait-elle pas de la conscience spontanée et poursuit-elle la conscience de la conscience, c'est-à-dire la *réflexion*; elle veut savoir de plus en plus et de mieux en mieux.

En résumé, disons que la volonté de conscience est à la fois « volonté d'action, de *jouissance* et d'*intelligence* (102) ».

Cette appétition ou volonté de conscience, c'est le fond commun sous-jacent à tous les processus divers qui forment la trame de la vie mentale (103).

Mais — peut-on se demander ici — ces processus doivent-ils être considérés comme des états sinon isolés, tout au moins originairement séparés, ayant un début et un terme qui les distingue de ceux qui ont précédé et qui sui-

(98) *Esquisse*, p. 151. Cf. *Psychologie*, I, p. 94.

(99) Cf. *Pensée*, p. 28. *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 138.

(100) *Pensée*, p. 29.

(101) *Ibid.*, p. 30.

(102) *Ibid.*, p. 32.

(103) Cf. *Ibid.*, p. 17.

vront, ainsi que l'admet la théorie associationniste, ou bien — comme le veut M. Bergson — toute division dans le cours des états de conscience est-elle purement artificielle et en opposition avec la vraie nature de la vie psychique ?

D'abord, il est incontestable que les états mentaux se succèdent sans interruption. « Il y a dans l'esprit, comme dans les objets extérieurs, un *mouvement* au sens antique du mot, c'est-à-dire un changement continu et une succession d'états (104) ». Mais, non seulement les états se suivent; en outre, ils ne peuvent être séparés les uns des autres que d'une manière artificielle et pour les besoins de l'étude. Critiquant Herbart, dont la théorie, dit-il, « aboutit à changer les représentations en morceaux séparés de l'existence (105) », Fouillée ajoute: « C'est par artifice que nous isolons une portion de la conscience pour l'examiner à part; toutes les divisions qui sont faites entre l'état présent et ses antécédents ou ses conséquents, entre l'état particulier et l'état total sont *artificielles*. L'artifice est semblable à celui qui forme la ligne de points ou une courbe de petites droites (106) ». D'ailleurs, si « les idées ou représentations étaient des facteurs réellement *distincts* de ce que nous appelons la vie mentale et consciente..., il faudrait que chaque représentation fut conservée *pure* dans toutes les combinaisons et processus où on la suit comme les facteurs d'un calcul restent purs et identiques dans toutes les multiplications, divisions, combinaisons possibles. On aurait alors, pour parler à la manière de Platon, la représentation pure du rouge, la représentation pure du bleu, etc. (107) ». Et, dans ce cas, ni les faits de conscience concomitants à une représentation donnée, ni ceux qui l'ont précédée ne devraient modifier cette représentation. Or, la plus élémentaire expérience montre qu'il en est autrement. Aucun état mental n'est immuable et inaltérable dans ses

(104) *Evolutionnisme*, p. 19.

(105) *Ibid.*, p. 139.

(106) *Ibid.*, p. 139.

(107) *Ibid.*, p. 140.

combinaisons. En un mot, une sensation *pure et simple* est « un symbole comme l'*atome* (108) ».

Pour toutes ces raisons, il faut conclure que « la vie mentale n'est pas une simple *série* d'états, un pur « train de sensations » où chaque partie existerait séparément l'une après l'autre, mais une *continuité* dans laquelle chaque état particulier est la résultante de l'état total qui a précédé et ne peut s'expliquer que par la totalité des causes qui y ont agi (109) ». Elle est un mouvement et Fouillée attribue à ce mouvement, tout comme au mouvement dans l'espace, une vitesse et une direction. Il a une vitesse « car je pense plus ou moins vite, je passe plus ou moins rapidement d'une émotion à l'autre, d'une volition à l'autre (110) », comme le prouvent les expériences de psycho-chronométrie. Il a aussi une direction et même une extension en ce sens qu'une certaine vitesse du mouvement peut se propager à un plus ou moins grand nombre d'états mentaux. De plus, nous sentons en nous quelque chose d'analogue aux mouvements physiques de tension et de translation, par exemple lorsque nous passons de l'indécision à une volition énergique. On peut donc dire que les mouvements intérieurs enveloppent « le sentiment plus ou moins vague d'un mouvement local (111) ».

Ailleurs, Fouillée insiste encore sur la continuité et le caractère synthétique de la vie mentale. Il fait siennes deux lois posées par James Ward : 1° à la première apparition de la vie psychique, une nouvelle sensation ou ce qu'on appelle une représentation élémentaire est réellement une

(108) *Ibid.*, p. 140.

(109) *Ibid.*, p. 141.

(110) *Ibid.*, p. 19.

(111) *Ibid.*, p. 20. FOUILLÉE repousse ici « l'opposition classique trop obsolue entre les changements internes dans la durée et les changements externes dans l'espace ». (*Ibid.*, p. 20.) Mais si l'opposition est discutable, tout au moins sous la forme tranchée qu'elle revêt parfois, en particulier chez les disciples de M. BERGSON, FOUILLÉE de son côté n'assimile-t-il pas de façon arbitraire ou au moins excessive le dynamisme de la conscience et le mouvement local? La vitesse d'un mobile qui parcourt tel espace en tel temps et la vitesse d'un courant de pensée où les idées s'enchaînent plus ou moins rapidement sont-elles bien choses pareilles?

modification partielle de quelque tout représentatif pré-existant et persistant, tout, qui, par là, devient plus complexe qu'il n'était auparavant; 2° cette complexité et cette différenciation croissantes ne donnent jamais lieu à une pluralité de représentations discontinues, ayant une individualité distincte, telle que celle que les atomes ou les particules élémentaires du monde physique sont supposés posséder (112) ». Il montre qu'une sensation n'est pas réductible à une somme d'éléments simples, à une combinaison de chocs nerveux comme le veut la théorie atomistique (113), mais qu'elle est un tout spécifique. « Avoir la sensation de couleur rouge, c'est avoir une sensation délicate de *chocs nerveux rapides + quelque autre chose*; c'est aussi avoir des *sensations musculaires ou prémusculaires + quelque autre chose*. Ce quelque chose c'est précisément ce qui fait que la sensation du rouge est ce qu'elle est *dans la conscience* (114) ». Impossible donc d'obtenir une unité véritable de composition qualitative, cela bien que la sensation soit un état complexe.

A ce sujet, Fouillée critique Rabier. Celui-ci s'appuie sur la simplicité apparente des états de conscience pour conclure à leur simplicité réelle et soutient qu'il est impossible de supposer qu'une sensation qui paraît simple soit en réalité composée, parce qu'ici on ne peut pas distinguer

(112) WARD. *Psychological principles*, p. 78. Cf. FOUILLÉE. *Psychologie*, I, p. 15.

(113) Pour cette théorie, voir SPENCER. (*Principes de Psychologie*. Trad. I, pp. 150 à 153.) Il peut y avoir un simple état de conscience primordial et les espèces innombrables d'états de conscience peuvent être produites par la combinaison de cet élément avec lui-même et la recombinaison de ses composés entre eux à des degrés de plus en plus hauts. L'élément primordial, c'est le *choc nerveux* et l'état de conscience causé par un coup peut être pris pour la forme primitive et typique du choc nerveux.

SPENCER conclut que la substance de l'âme est « résoluble en chocs nerveux. (*Ibid.*, p. 157.)

Voir aussi TAINE qui soutient que les sensations élémentaires des cinq sens sont des « totaux composés des mêmes éléments sans autre différence que celle du nombre, de l'ordre et de la grandeur de ces éléments ». (*Intelligence*, I, p. 233.)

(114) *Psychologie*, I, p. 24.

la réalité de l'apparence, la simplicité aperçue de la simplicité réelle (115). Fouillée objecte que, dans l'état de conscience, le paraître et l'être s'identifient quand il s'agit de la réalité de cet état, mais non plus nécessairement quand il s'agit du nombre de ses éléments constituants; la conscience spontanée pourrait fort bien ne pas discerner les éléments d'un fait complexe; ce fait lui apparaîtrait alors comme simple, mais cela ne prouverait pas qu'il le fut en réalité. Au reste, « où existe un état de conscience *simple* pour la conscience même? Où le saisir? Où prendre sur le fait ce *minimum* de la conscience, cet atome mental (116) ? » N'est-ce pas la conscience réfléchie qui trace arbitrairement des divisions idéales dans l'ensemble touffu et continu de nos états psychiques? La conscience spontanée, elle, ne saisit ni de l'instantané, ni de l'indivisible; « il n'est pas de pointe d'aiguille, si subtile qu'elle puisse, en nous piquant, nous donner une sensation vraiment indivisible et simple (117); ne sentons-nous pas nous-même confusément que « chaque sensation est légion (118) » ? Et en quoi cette complexité serait-elle incompatible avec le caractère original de chacun de nos états de conscience ? Qu'y a-t-il, au contraire, « de plus original et de plus spécifique qu'un composé *très complexe* (119) » ?

Remarquons que la conception synthétique de la vie mentale que l'on peut faire remonter à Leibniz et qui a prévalu dans la psychologie actuelle était déjà courante au temps de Fouillée. Mais tous les auteurs qui mettent en avant la notion de synthèse mentale ne la conçoivent pas de même façon. Ainsi, chez M. Paulhan, la synthèse men-

(115) Cf. RABIER. *Leçons de Philosophie*, I, pp. 122 à 125.

RABIER critique ici la théorie qui compose les sensations complexes avec de petites sensations élémentaires.

(116) *Psychologie*, I, p. 28.

(117) *Psychologie*, I, p. 29.

(118) *Ibid.*, I, p. 29.

(119) *Ibid.*, I, p. 31. Pour montrer le caractère synthétique des sensations, FOUILLÉE s'appuie sur la psychologie de WARD où celui-ci montre que les sensations qui nous apparaissent comme les plus spécifiques sont précisément les plus compliquées. (Cf. WARD, *Psychological principles*, p. 108 sqq.)

tales est analogue à la synthèse chimique; elle consiste en une combinaison d'éléments plus simples que le tout et susceptibles d'exister à l'état isolé. De même que le fait psychologique est une synthèse de faits physico-chimiques, de même le fait psychologique élémentaire est une synthèse de faits physiologiques et dès lors, ce sont des faits inconscients qui, en s'unissant, produisent le fait conscient. En outre, si on considère les différents faits psychologiques, on voit que les plus simples en s'attirant ou se repoussant, en s'associant ou se séparant de diverses manières forment des phénomènes plus complexes qui, eux-mêmes, seront les éléments de processus supérieurs. Dans cette conception, toute proche de celle des associationnistes, ce qui est du domaine propre de l'esprit, ce ne sont pas les éléments du fait mental, éléments qui sont physiologiques, mais bien la manière dont ils s'unissent pour constituer l'état de conscience, en un mot les lois de leurs combinaisons (120).

Pour Fouillée, au contraire, la synthèse mentale est psychique dans tous ses éléments constitutifs, dans sa racine même qui est l'appétit; en outre, les éléments ne peuvent exister séparés les uns des autres; aussi sont-ils des aspects ou des *moments* du processus mental plutôt que des éléments proprement dits. Quant aux lois selon lesquelles s'associent nos états de conscience, elles dérivent de la nature même et du fonctionnement de la synthèse primordiale : *sentir, penser, vouloir*; elles sont des effets et non des causes de la vie consciente; ce ne sont donc pas elles qui caractérisent cette vie (121).

Avant Fouillée, Wundt avait insisté sur la notion de synthèse mentale. Une des idées essentielles de sa psychologie, c'est que le phénomène de conscience est fait d'une liaison d'éléments qui n'existent jamais à l'état isolé. Pour lui, la sensation pure est une abstraction et toutes les représentations se manifestent à nous comme une combinaison de sensations élémentaires, combinaison qui possède

(120) Cf. PAULHAN. *L'activité mentale*, pp. 7 à 11 et 513 à 523.

(121) FOUILLÉE a critiqué la thèse de PAULHAN à propos de la classification des caractères. (Cf. *Caractère*, pp. 120 à 130.)

des qualités nouvelles par rapport à celles des composants. En outre, l'association des représentations ordonnée selon des lois est un phénomène concomitant de la conscience et aussi caractéristique de son existence que la formation de représentations isolées (122). Il faut donc concevoir la conscience comme une activité dont l'essence est de lier, de combiner, de créer, avec les matériaux apportés par les sens, des états psychiques à la fois complexes et indécomposables. L'étude du cours des représentations me donna, nous dit Wundt, la vision de l'union étroite qui existe entre toutes les fonctions psychiques que l'on sépare par des abstractions et par des noms artificiels, tels que représentation, sentiment, volonté, en un mot de l'indivisibilité et de l'homogénéité profonde à tous ses degrés de la vie mentale (123). De même Höffding nous dit que la vie psychologique suppose nécessairement la synthèse (124).

Un peu plus tard, M. Janet et aussi M. Dwelshauvers mettaient en lumière cette notion en insistant sur le caractère novateur et créateur de l'activité de synthèse (125). Dans un ouvrage récent, ce dernier y revient et nous dit qu'on « peut considérer comme une loi absolue de la vie mentale que nul fait psychique ne se compose d'*éléments* (126) ». En effet, depuis « le sentiment que nous avons de notre personnalité, de notre *moi* jusqu'aux im-

(122) Cf. WUNDT. *Psychologie Physiologique*. Trad. II, p. 220. Cet ouvrage est paru en allemand en 1874.

(123) Cf. WUNDT. *Philosophische studien*, 1894. pp. 122-124. Cf. *Logik*, I, pp. 17-18 : On ne peut pas contester la nature composée de nos représentations..., quoique les sensations soient contenues dans les représentations, on ne peut cependant pas se les représenter séparées d'autres sensations et il résulte de ce fait que les liaisons élémentaires d'où les représentations réelles proviennent sont particulièrement intimes; outre cela, l'expérience enseigne que ces liaisons possèdent des qualités toujours nouvelles et qui ne sont pas encore contenues dans les sensations isolées.

(124) Cf. HÖFFDING. *Psychologie*. Trad., p. 151.

(125) Cf. JANET, *Automatisme* : « Au moment où pour la première fois un être rudimentaire réunit des phénomènes pour en faire la sensation vague de douleur, il y eut dans le monde une véritable création » (p. 403). Cf. DWELSHAUVERS, *Synthèse mentale*.

(126) DWELSHAUVERS. *Traité de psychologie*, p. 81.

pressions les plus rudimentaires de la sensibilité, tout, dans la vie mentale, est structural et synthétique ou, en d'autres termes, indécomposable, irréductible (127) ». Cette idée se trouve bien en certains passages de Fouillée. Mais parfois aussi, celui-ci — comme Wundt et Höffding d'ailleurs (128) — se place sur le même terrain que les partisans de l'atomisme psychologique et représente les états complexes, non plus, il est vrai, comme une addition, mais comme une combinaison ou une fusion d'états élémentaires (129). Il y a chez lui une sorte de mélange de la notion d'éléments et de la notion de synthèse.

D'autre part, après avoir — dans l'*Evolutionnisme des Idées-forces* — décrit le courant de la conscience d'une manière toute proche de celle de W. James et de M. Bergson, plus tard, dans la seconde édition de la *Psychologie* et dans *La Pensée*, Fouillée critiquera ce dernier sur le même sujet. Selon M. Bergson, on peut « concevoir la succession sans la distinction et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire (130) ». C'est ainsi que nous nous rappelons, « fondues pour ainsi dire ensemble », les notes successives d'une mélodie, que nous les apercevons les unes dans les autres (131). Or, Fouillée objecte que, s'il n'y a pas séparation des états de conscience, « il y a toujours *distinction* et succession tout ensemble (132) ». Dans le souvenir d'une mélodie, outre

(127) *Ibid.*, p. 82.

(128) Cf. WUNDT. *Logik*, I, p. 16 s.q.q., Cf. HÖFFDING. *Psychologie*, p. 66 s.q.q.

(129) « La sensation consciente... n'est pas seulement une addition, une somme arithmétique, mais un mélange et une combinaison des sensations élémentaires.. le conscient est une combinaison de faits de conscience... » (*Evolutionnisme*, p. 53.) Nous admettons... la possibilité d'une fusion, d'une combinaison, d'une synthèse entre des états de conscience. (*Psychologie*, I, p. 31.)

(130) BERGSON, *Données immédiates*, p. 77.

(131) Cf. *Ibid.*, p. 76.

(132) *Psychologie*, II, p. 111.

l'impression globale, « il y a aussi le souvenir de la distinction des sons successifs dont nous faisons continuellement la synthèse par la mémoire pour en saisir le rythme et le sens (133) ». Aucun état de conscience n'est isolé, aucun n'est immobile, jamais les idées ne « sont arrêtées, terminées, toujours elles éveillent le besoin de passer d'une idée à une autre (134) », c'est vrai, mais, d'autre part, il ne faut pas aller jusqu'à dire « qu'aucun état de conscience ne commence, ni ne finit, que tous se prolongent les uns dans les autres (135) ». Ainsi, « une douleur qui cesse, ne se *prolonge* pas dans le plaisir qui la suit, comme une allée d'arbres se prolonge en avant sans cesser d'exister en arrière (136) ». De même, « quand je suis devenu joyeux au lieu d'être triste, ma tristesse est bien finie et ma joie a commencé (137) ». Les états de conscience sont donc bien continus, « mais ils ne se pénètrent pas et, pour se succéder sans interruption, ils n'en sont pas moins successifs (138) ». Parfois même il y a des commencements *ex abrupto*. Ainsi, « nous avons le sentiment très net, quand un coup imprévu nous atteint et nous brise, que.. la douleur est subite (139) ».

Ces textes s'accordent mal avec ceux cités plus haut. Fouillée n'a-t-il pas été victime du démon de la critique et ne se réfute-t-il pas lui-même ? Toutefois, on pourrait dire que, d'après lui, il y a continuité en ce sens que l'état mental d'un individu, à un moment donné, est la résultante de son état mental au moment précédent, sans qu'il y ait jamais scissure dans la série psychique; mais que, d'autre part, il y a discontinuité relative en ce sens que, pour la conscience, certains états imprévus tranchent brusquement sur le fond continu de la vie mentale.

(133) *Ibid.*, II, p. 111.

(134) *Pensée*, p. 49.

(135) *Ibid.*, p. 49.

(136) *Ibid.*, p. 49.

(137) *Ibid.*, p. 50.

(138) *Ibid.*, p. 50.

(139) *Ibid.*, p. 50.

Ici comme ailleurs, nous voyons Fouillée soucieux de ne pas exagérer dans un sens ou dans l'autre et de garder une position moyenne entre les extrêmes (140).

*
**

Au processus appétitif, ou réflexe mental qui constitue la vie même de la conscience et qui — dès lors qu'il devient nettement conscient — mérite le nom d'*idée*, Fouillée attribue encore les propriétés suivantes : *intensité, qualité, durée, extensivité* (141). Ces propriétés, qui sont précisément celles que l'on attribue aux forces actives, font des *idées* elles-mêmes les forces primordiales, types de toutes les autres forces.

(140) On peut encore se demander, à propos de cette notion de synthèse mentale, si l'on trouverait chez FOUILLÉE quelque chose d'analogue à la *Gestalttheorie* ou théorie des formes. Il n'y a pas ici d'antécédent historique, car la théorie des formes est née d'expériences sur l'interprétation des formes visuelles et la perception des mouvements étrangères à la psychologie de FOUILLÉE. Mais, d'après FOUILLÉE, la perception de la forme d'un objet n'est pas l'œuvre d'une activité originale de l'esprit ; les qualités qui constituent la forme d'un objet sont « des sensations triées parmi les autres selon les lois de la sélection naturelle à cause de leur plus grande *fréquence*, de leur plus grande *utilité*, de leur plus grand *agrément*, enfin de leur plus grande simplicité... Le groupement des sensations... est le produit nécessaire et même mécanique de l'association sous ses deux formes, l'une simultanée, l'autre successive » (*Psychologie*, I, pp. 277-278).

L'idée — sinon le mot — de structure se trouve chez FOUILLÉE, mais là où il voit un effet de l'habitude et de la sélection mentale, KÖHLER voit des structures physiquement déterminées, données toutes faites par l'excitation et s'imposant à la représentation. Ajoutons que, d'après des expériences faites au laboratoire de M. DWELSHAUVERS, la thèse de KÖHLER est très discutable.

(141) Dans l'*Evolutionnisme des Idées-forces* (p. 2 s.q.q) FOUILLÉE étudie les caractères suivants des faits de conscience : Force intensive — Mesurabilité — Variations d'intensité — Nombre — Durée — Extensivité — Mouvement. Le nombre n'est que la multiplicité des états de conscience ; quant à leur mouvement, nous en avons parlé plus haut.

JAMES WARD attribue aussi aux sensations ces caractères : qualité, intensité, protension ou durée, extensivité. (Cf. *Psychological principles*, p. 105).

I. — La question de l'intensité des états de conscience, de la nature de cette intensité et de la possibilité de la mesurer fut, on le sait, très controversée par les psychologues du XIX^e siècle.

Weber avait montré que l'intensité de la sensation croît, non pas proportionnellement à l'intensité de l'excitation qui la provoque, mais plus lentement qu'elle. Il avait établi, en outre, qu'il existe un rapport constant, pour chaque espèce de sensations, entre un excitant sensoriel de valeur quelconque et l'augmentation minima qu'il faut lui faire subir pour que la différence soit sentie. A sa suite, Fechner avait essayé d'appliquer la mesure exacte aux sensations elles-mêmes et avait formulé la loi qui porte son nom : la sensation croît comme le logarithme de l'excitation, d'où la formule :

$$S = K \log. E$$

K étant une constante à déterminer par l'expérience.

Une telle loi ne constituait-elle pas un grand progrès de la psychologie, du fait de l'introduction dans cette science de la mesure mathématique ? Aussi, son exactitude rigoureuse et la valeur de la technique que supposait sa vérification fussent-elles discutables, il importait de savoir si son principe, principe de la mesurabilité d'un fait de conscience, était admissible. De là les vives discussions que souleva cette question.

Wundt affirme que la sensation a « complètement le caractère de la grandeur mesurable (142) ». Et de même Delbœuf (143).

D'autre part, Tannery fait valoir que le « caractère essentiel des grandeurs directement mesurables est l'*homo-*

(142) WUNDT : Lettre à ALGLAVE citée dans *Psychophysique* de DELBŒUF, p. 130.

(143) Cf. DELBŒUF : *Psychophysique*, p. 123. « Du moment qu'une chose peut être plus ou moins grande, fut-ce la beauté... on peut dire de cette chose qu'elle a une grandeur, qu'elle a sa mesure et elle est mesurable théoriquement ».

généité (144) », et qu'il ne semble pas que la sensation possède ce caractère (145). Et Boutroux s'attache aussi à montrer que le psychique étant qualitatif ne saurait se prêter à la mesure. Comment ramener à une unité de mesure la diversité des qualités de l'âme (146)? Pour le faire, il « faudrait chercher des qualités simples et exactement définies analogues à l'étendue et au mouvement, déterminer l'équivalent mécanique de chacune de ces qualités et trouver ensuite un rapport numérique entre ces qualités considérées isolément et les résultats de leurs combinaisons (147) ». Mais comment exécuter une telle entreprise sans mettre en jeu une appréciation directe de la qualité comme telle, appréciation qu'il s'agit précisément de suppléer? En outre, « rien ne prouve que les qualités psychiques soient décomposables en éléments simples identiques à travers les changements d'intensité (148) ». Et, d'autre part, si, « procédant en sens inverse, on se donnait les variations des phénomènes physiques pour en déduire les variations correspondantes des phénomènes psychologiques, il y aurait cercle vicieux à mesurer celles-ci par celles-là (149) », car le monde psychologique ne peut être considéré comme une doublure du monde physique. Enfin, d'après M. Bergson,

(144) TANNERY : Lettre à ALGLAVE, citée dans *Psychophysique* de DELBŒUF, p. 134. Cette lettre se trouve aussi dans l'ouvrage de TANNERY : *Science et Philosophie*, pp. 134 à 143.

(145) Cf. *Ibid.*, p. 136. La loi de FECHNER repose sur ce postulat que toutes les sensations que l'on éprouve successivement à partir de la sensation correspondant au seuil jusqu'à la sensation à mesurer, sont égales entre elles, ce qui permet de considérer la sensation à mesurer comme la somme des sensations précédentes. Mais pour la conscience, dit TANNERY, ces sensations sont différentes. Par exemple: « L'objet que je touche est à une température de 20 degrés, j'éprouve une certaine sensation: l'objet s'échauffe, ma sensation change... elle est devenue tout autre, elle a changé de nature, elle n'est pas comparable à la précédente et je ne la conçois nullement comme la somme de la première sensation et d'une sensation différentielle » (*Ibid.*, p. 137). De quel droit alors additionner ces sensations ?

(146) Cf. BOUTROUX, *Contingence des lois*, p. 114.

(147) *Ibid.*, p. 115.

(148) *Ibid.*, p. 116.

(149) *Ibid.*, p. 116.

les états psychologiques sont « qualité pure » sans aucun rapports avec la quantité; ce qu'on appelle leur intensité est irréductible à de la grandeur et dès lors ne saurait être mesuré.

Fouillée admet une intensité des états psychiques distincte de leur qualité et il a critiqué le point de vue de Tannery, de Boutroux et surtout celui de M. Bergson.

Fouillée définit la quantité par le caractère de *plus* ou de *moins* : « Partout où vous pouvez appliquer la catégorie du plus ou du moins, vous avez le germe de la quantité (150) ». Il distingue deux espèces de quantités, la quantité extensive et la quantité intensive. « La quantité extensive se conçoit et s'apprécie, comme l'a montré Kant, par une synthèse *successive* de plusieurs sensations qui va des *parties* au *tout*; c'est ainsi que je construis l'idée de *nombre*, l'idée des moments *successifs* du temps, l'idée des points *successifs* de l'espace; je les réunis par la synthèse en une *simultanéité*, en une coexistence (151) ». La quantité intensive, au contraire, « semble pouvoir se révéler en un *moment* et non en une succession de moments, elle peut être saisie comme unité, non comme une série de parties dont on doit faire ultérieurement la synthèse (152) », elle est simplement un degré de plus ou de moins. Or, les états psychologiques, dépourvus de quantité extensive, ont tous une intensité caractéristique : les sensations ont « un caractère commun et tout à fait semblable d'intensité (153) »; et ce caractère est plus manifeste encore dans les émotions, dans le plaisir ou la douleur; il se « retrouve au plus haut degré dans les appétits, *désirs*, *aversions*, enfin dans ces désirs prédominants qui aboutissent au *vouloir* (154) ». On le trouve jusque dans la pensée. Par exemple, les idées « de rapports, principalement celle de différence, supposent un *degré* de différence plus ou moins grand *par lequel* je

(150) *Pensée*, p. 42.

(151) *Evolutionnisme*, p. 4 Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 201.

(152) *Ibid.*, p. 4.

(153) *Ibid.*, p. 3.

(154) *Ibid.*, p. 3.

mesure leur distance relative (155) ». Enfin, l'attention n'a-t-elle pas une intensité de tension plus ou moins grande ?

Cette intensité des états mentaux est « directement appréciée, non induite (156) » et elle est l'origine de notre notion de force. « Supposons, dit Fouillée, que nos états de conscience soient purement qualitatifs et excluent... l'intensité, qu'est-ce qui pourra nous donner les notions de force plus ou moins intense, d'énergie plus ou moins grande (157) » ? Si nous parlons de forces, c'est que nous avons conscience du déploiement de notre propre énergie et que nous apprécions les autres forces par rapport à la nôtre : « Si je trouve un fardeau plus lourd que l'autre..., c'est uniquement parce que je déploie moi-même une *puissance* plus intense pour vaincre la *résistance* (158) ». La force physique n'a donc été conçue que par la projection à l'extérieur de l'intensité de nos états subjectifs. La quantité extensive elle-même présuppose la quantité intensive et « l'extensif n'est que de l'intensif répété et représenté dans un certain ordre simultané (159) ».

M. Bergson n'admet pas cette distinction de quantité extensive et de quantité intensive. Pour lui, là où il n'y a pas d'étendue, il n'y a pas de grandeur et, par conséquent, pas de quantité. En effet, « que peut-il y avoir de commun, au point de vue de la grandeur entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu ?... Si une quantité peut croître et diminuer, si l'on y aperçoit, pour ainsi dire, le *moins* au sein du *plus*, n'est-elle pas par là-même divisible, par là-même étendue ? et n'y a-t-il point alors contradiction à parler de quantité inextensive (160) » ? Mais s'il en est ainsi, en quoi consiste l'intensité des états psychiques, pourquoi cette intensité est-elle qualifiée de plus grande ou de plus petite, et par là indûment ramenée à de la quantité ?

(155) *Ibid.*, pp. 3-4.

(156) *Psychologie*, p. XL.

(157) *Mouvement idéaliste*, p. 200.

(158) *Ibid.*, p. 201.

(159) *Psychologie I*, p. 30. Cf. *Pensée*, p. 42.

(160) BERGSON : *Données immédiates*, pp. 2-3.

M. Bergson étudie l'intensité des phénomènes subjectifs : désir, sentiment, plaisir, douleur, etc. « Par exemple : un obscur désir est devenu peu à peu une passion profonde. Vous verrez que la faible intensité de ce désir consistait d'abord en ce qu'il vous semblait isolé et comme étranger à tout le reste de votre vie interne. Mais, petit à petit, il a pénétré un plus grand nombre d'éléments psychiques, les teignant pour ainsi dire de sa propre couleur (161). » En cela consiste sa plus grande intensité, et, d'une manière générale, l'intensité d'un sentiment « se réduit à une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques, ou, si l'on aime mieux, au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale (162) ».

Qu'est-ce à dire et n'est-ce pas là, objecte Fouillée, réintroduire la quantité dans le domaine d'où on voulait la chasser ? Dire que l'intensité d'un sentiment croît par le fait que ce sentiment pénètre « un plus grand nombre d'éléments psychiques, c'est revenir par une autre voie à reconnaître la présence de la quantité et même du nombre dans le psychique (163) ». Une « masse plus grande » d'éléments psychiques ressemble fort à une quantité (164) ». Au reste,

(161) *Ibid.*, p. 6.

(162) *Ibid.*, p. 6.

(163) *Pensée*, p. 43.

(164) *Ibid.*, p. 43.

M. BERGSON n'a-t-il pas répondu d'avance à l'objection : « On compte des sentiments, des sensations, des idées, toutes choses qui se pénètrent les unes les autres ». (*Données immédiates*, p. 68). C'est vrai, « mais précisément parce qu'elle se pénètrent, on ne les compte qu'à la condition de les représenter par des unités homogènes, occupant des places distinctes dans l'espace, des unités qui ne se pénètrent plus par conséquent (*Ibid.*, p. 68). Ainsi, c'est par une sorte de « figuration symbolique » que nous arrivons à mettre le nombre dans les faits de conscience ; par exemple, nous alignons des sons successifs dans un espace idéal, pour pouvoir les compter. Mais les faits psychiques en eux-mêmes n'offrent qu'une multiplicité qualitative, une multiplicité en puissance : « il y a deux espèces de multiplicité, dit M. Bergson : celle des objets matériels qui forme un nombre immédiatement et celle des faits de conscience qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique où intervient nécessairement l'es-

partout où on peut appliquer la catégorie du plus ou du moins, on a le germe de la quantité. C'est donc « imposer à la psychologie un système préconçu de métaphysique que de réduire toute quantité, *tout plus ou moins*, toute *multiplicité*, toute *intensité* à de *l'espace* (165) » ; et c'est faire une pétition de principe que de prétendre qu'un état psychique doit, pour avoir une grandeur intensive, « *contenir* les états plus faibles qui le composent comme un espace plus grand contient un plus petit (166) ». Toute quantité ne se ramène pas à de l'extension et à des rapports de contenance dans l'espace : « Un chagrin plus grand ne contient pas les chagrins plus petits comme un grand vase contient un autre vase ; ce chagrin n'en est pas moins plus grand sous le rapport de l'intensité (167) ».

pace » (*Ibid.*, p. 66). Dès lors, dire que l'intensité d'un fait de conscience vient de ce qu'il comporte une plus ou moins grande complexité d'états élémentaires, complexité qui, pour notre esprit habitué à penser dans l'espace, prendra facilement l'aspect d'un nombre, ce n'est pas pour autant, du point de vue de M. BERGSON, dire que cette intensité soit réellement de la catégorie du nombre et, par là, de l'espace.

Dans sa critique, FOULLÉE n'a pas tenu un compte suffisant, nous semble-t-il, de la distinction bergsonienne entre la multiplicité qualitative des états de conscience et la multiplicité quantitative qui fait le nombre.

(165) *Pensée*, p. 44. Nous venons de voir que si M. BERGSON réduit toute quantité à de l'espace, il n'y réduit pas toute multiplicité.

(166) *Ibid.*, p. 42.

(167) *Ibid.*, p. 42.

La question reste controversée. Pour M. BERTHELOT, la notion de quantité mathématique comprend, outre la notion de nombre cardinal, celle de nombre ordinal et les nombres ordinaux « sont définis par la loi même de leur succession ». Et critiquant la thèse de M. BERGSON, il ajoute : « ...Une des conquêtes essentielles des mathématiques a été d'incorporer la notion de succession à la notion de quantité et de rendre ces notions inséparables l'une de l'autre. Il y a donc quelque chose d'étrange à vouloir, par une théorie philosophique, renverser tout ce travail scientifique ». (*Un romantisme utilitaire*, II, p. 181).

M. NOËL pense que le concept de coexistence, élément intégrant de celui de nombre, est lié à l'intuition de l'espace, la coexistence des unités du nombre ne pouvant être originairement donnée

On peut donc considérer les états de conscience comme doués d'un certain caractère capable de croître ou de diminuer, sans devenir pour autant spécifiquement différent, et qui constitue leur intensité. Chacun d'eux a bien une qualité *sui generis*, comme le montre M. Bergson ; cette qualité se modifie quand l'intensité se modifie, mais ce n'est pas là une raison pour identifier changement d'intensité et changement de qualité alors que la conscience les distingue. Ainsi, si une lumière de plus en plus vive éclaire une couleur, les variations de ton sont le changement qualitatif, la vivacité croissante de l'éclairement constitue la variation intensive (168). Et Fouillée soutient : « 1° que l'intensité est toujours en nous celle d'une qualité, mais n'en existe pas moins et n'en agit que davantage ; 2° qu'une intensité différente répond à une qualité différente et à un mode de conscience spécifique qui diffère qualitativement des autres degrés intensifs (169) ». Ainsi il reconnaît qu'au point de vue subjectif, qualité et intensité, bien que distinctes, sont inséparables.

En ce qui concerne les sensations représentatives, M. Bergson soutient que si nous leur attribuons indûment une grandeur, c'est que, par suite d'une expérience journalière, nous associons « à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause (170) », autrement dit, nous mettons « la quantité de la cause dans la qualité de l'effet (171) ». Ainsi, quand nous parlons de l'intensité d'un son comme d'une grandeur, nous faisons « surtout allusion

que dans le lieu. (Cf. *Critique philosophique*, 1883, I, p. 33 à 36). Il se rapproche donc de M. BERGSON.

M. PARODI écrit : « la catégorie de quantité est sans doute plus générale que celle de mesure qui suppose unité et multiplicité discrètes, superposition et, par suite, espace » (*Philosophie française*, p. 338 en note). Il incline à admettre, dans les faits psychiques, une intensité qui n'est pas exprimable en nombre.

(168) *Pensée*, p. 43.

(169) *Morale*, p. 107. Cf. *Evolutionnisme*, p. 137 ; « Toute variation d'intensité dans un état de conscience est accompagnée d'une variation de qualité ».

(170) BERGSON : *Données immédiates*, p. 31.

(171) *Ibid.*, p. 31.

au plus ou moins grand effort que nous aurions à fournir pour nous procurer à nouveau la même sensation auditive (172) ». Mais, si nous n'y introduisons pas cet effort musculaire, le son resterait « qualité pure (173) ».

Selon Fouillée, au contraire, la conscience distingue directement, dans ses états objectifs, un certain caractère commun d'intensité ou de force, comme le montre le qualificatif de fort ou de vif appliqué à des sensations par ailleurs toutes différentes, lumière vive, forte odeur, goût fort, etc. (174). Et bien loin que ce soit là une illusion due à ce que nous transportons dans ces états, la quantité connue de leurs causes extérieures, c'est au contraire en nous-mêmes que nous puisons ce sentiment de l'intensité pour le projeter ensuite au dehors (175).

D'où vient donc aux états de conscience ce caractère d'intensité ? Nous avons vu que, pour Fouillée, tout état mental comporte activité ; c'est précisément ce déploiement plus ou moins grand d'activité qui fait l'intensité des états mentaux et c'est la conscience, au moins une obscure conscience, de cette énergie déployée qui nous donne le sentiment d'intensité. Dans la sensation, il y a action de l'extérieur et réaction du sujet et, chez celui-ci, sentiment confus, tantôt d'un conflit, tantôt d'un concours de forces. Par exemple, « une saveur âcre ou violemment acide... excite en nous, par la réaction qu'elle produit, le sentiment confus d'un conflit de forces... une saveur douce, celui d'un concours de forces (176) ». L'intensité de la sensation, considérée du point de vue objectif, vient donc de la conscience que nous avons de notre réaction en présence de la

(172) *Ibid.*, p. 33.

(173) *Ibid.*, p. 34.

(174) Cf. *Evolutionnisme*, p. 3.

(175) Cf. *Pensée*, p. 44.

Un auteur contemporain écrit : « La seule réalité que puissent avoir des variations d'intensité de sensations se trouve dans le domaine de l'expérience subjective par l'excellente raison que l'intensité des sensations est d'ordre exclusivement psychique... et c'est dans ce domaine du donné subjectif que nous pouvons établir des comparaisons quantitatives (SINÉTY, *Archives de philosophie* VIII, cah. I, pp. 26-27). Il adopte donc le point de vue de FOUILLÉE.

(176) *Psychologie* I, p. 17.

force qui agit sur nous (177). La « quantité du pâtre ne se révèle... que par la quantité de l'agir (178) », et de là il résulte que l'intensité des états de conscience est fonction, d'une part, des excitations externes, d'autre part de la réaction intérieure de l'être et principalement de son attention.

L'intensité des états psychiques est donc réelle, mais est-elle mesurable? Dès qu'une chose est « susceptible de grandir et de diminuer, dit M. Bergson, il semble naturel de chercher de combien elle diminue, de combien elle grandit.. Ou bien donc la sensation est qualité pure, ou bien, si c'est une grandeur, on doit chercher à la mesurer (179) ». Aussi bien Fouillée admet-il que les états psychiques sont mesurables en droit, sinon toujours en fait et d'une manière rigoureuse (180). Fouillée compare la mesure en psychologie à la mesure en physique. Si on ne peut pas mesurer directement les faits psychiques en superposant les grandeurs à mesurer, n'en est-il pas souvent de même en mécanique, physique, astronomie, où la mesure indirecte joue un rôle considérable, puisqu'on ne peut mesurer par superposition les temps, la masse, la vitesse, la force ? Et si on objecte que la mesure en psychologie suppose l'appréciation de la quantité par la conscience et manque ainsi de rigueur, ne pourra-t-on répondre que les mesures physiques elles-mêmes postulent la foi dans l'apparence intérieure ? « Dans le cas même de la superposition..., comment puis-je savoir que, d'un instant à un autre, les longueurs superposées sont

(177) Cf. *Ibid.*, I, p. 18. C'est dans la conscience de mon appétition « que je puise l'idée d'une intensité lorsque se produit un conflit entre mon *vouloir* et un *obstacle*. Je transfère ensuite spontanément à l'obstacle même la somme d'*intensité* dont ma conscience voit son intensité diminuée ».

(179) *Ibid.*, I, p. 18. Cf. p. XLII.

(179) BERGSON : *Données immédiates*, p. 54.

(180) M. DWELSHAUVERS dit dans sa *Psychologie française contemporaine* (p. 160) : FOUILLÉE admet une intensité qui n'est pas mesurable. Nous croyons que, pour FOUILLÉE l'intensité des états de conscience est souvent difficile ou même impossible à mesurer exactement comme d'ailleurs le sont certaines forces physiques, mais qu'elle se prête dans bien des cas aussi à des mesures plus ou moins rigoureuses.

demeurées égales sinon par l'égalité *apparente* de mes deux sensations ou plutôt de mes deux *aperceptions* (181) » ? Et, dans les mesures physiques de l'intensité des lumières ou des sons, n'admettons-nous pas « que nos sensations sont des témoins suffisants pour nous faire apprécier l'égalité ou l'identité de deux lumières ou de deux sons (182) » ? Enfin, si on dit que les faits mentaux manquent de l'homogénéité et de la constance nécessaires à la mesure, l'objection ne vaudra-t-elle pas aussi pour les faits physiques dont « on pourrait également contester la parfaite homogénéité et la parfaite constance (183) » ? Aussi, si on peut discuter l'exactitude rigoureuse des formules mathématiques relatives aux états de conscience, il reste que ceux-ci « ont une grandeur intensive et que cette grandeur même, dans beaucoup de cas, est pour nous une *quantité mesurable* (184) ».

En fait, comment pouvons-nous mesurer l'intensité des états de conscience ? Mesurer n'est-ce pas comparer la quantité à mesurer à une unité choisie et dire qu'elle vaut un certain nombre de fois cette unité ? Mais les états mentaux n'ont pas d'existence permanente ; « nous n'avons pas pour la sensation un *étalon* fixe comme le gramme ou le mètre que nous puissions conserver (185) », aussi sommes-nous réduits « à une appréciation de grandeurs *relatives*, d'*égalités* et de *rapports* (186) ». D'abord, « nous sommes capables de déterminer avec exactitude... si deux sensations de qualité semblable, par exemple les sensations lumineuses produites par deux bougies, sont ou ne sont pas *égales* l'une à l'autre en intensité (187) », nous avons par là « une *mesure* suffisante pour l'égalité de certaines sensations (188) ». De plus, « dans certains cas déterminés, nous avons conscience si une sensation a *augmenté* ou diminué

(181) *Evolutionnisme*, p. 7.

(182) *Ibid.*, p. 7.

(183) *Ibid.*, p. 7.

(184) *Ibid.*, p. 8.

(185) *Ibid.*, p. 6.

(186) *Ibid.*, p. 6 (en note).

(187) *Ibid.*, p. 6.

(188) *Ibid.*, p. 6.

autant qu'une autre... Nous pouvons donc juger l'égalité de deux différences de sensation données (189) ».

Mais peut-on aller plus loin et dire qu'une sensation est un multiple exact d'une autre ? Comment cela serait-il possible ? Prenons un exemple : « J'éprouve à la température de 30 degrés une certaine sensation de chaleur ; j'en éprouve une autre à la température de 20 degrés... Personne ne dira sérieusement que l'un de ces états est un multiple ou une fraction de l'autre (190) ». Mais, répond Fouillée, si on prend d'autres sensations, on verra qu'on « peut fort bien obtenir une sensation de lumière dont l'intensité soit un « multiple » d'une autre (191) » qu'on le peut aussi pour le son et pour la chaleur. « Il n'en résulte pas que le rapport des deux sensations puisse toujours être exprimé par un nombre. Autre chose est de dire : « Le bruit de dix fusils est certainement plus intense que le bruit d'un seul fusil » ; autre chose de déterminer si l'intensité de notre sensation est exactement dix ou cinq fois plus grande (192) ». Au reste, une telle appréciation est quelquefois possible ; ainsi « la sensation produite par la lumière de la lune est un certain nombre de fois plus faible que la sensation de la lumière solaire (193) ». Et si elle ne l'est pas toujours, c'est que, dans la grandeur intensive, au lieu d'avoir, comme dans l'espace, des parties réalisées, nous sommes en présence d'un tout qui est spécifique ; de là, la difficulté de mesurer. Mais cette difficulté n'empêche pas l'intensité

(189) *Ibid.*, p. 6. FOUILLÉE se réfère ici à ce qu'avait dit WUNDT et le répète presque textuellement. (Cf. Lettre de WUNDT à ALGLAVE citée dans *Psychophysique* de DELBŒUF, p. 130.)

(190) PILLON : *Critique philosophique*, 1883, I, p. 388. Cité par FOUILLÉE, *Psychologie* I, p. XL.

(191) *Psychologie* I, p. XLI. Ailleurs FOUILLÉE écrit : La conscience « sent une pluralité de *degrés* dans une sensation vive de lumière blanche ; elle apprécie que cette sensation est une somme de sensations semblables ». (*Ibid.* I, p. 30).

(192) *Ibid.* I, p. XLI. Faisons remarquer ici que dès lors qu'il y a *multiple*, il y a nombre.

(193) *Ibid.* I, p. 17. Comment cela est-il possible puisque d'après FOUILLÉE lui-même, nous n'avons pas d'unité fixe pour les sensations ?

d'être *grosso modo* comparable à d'autres intensités (194). Ne dit-on pas qu'une douleur a été environ deux fois plus forte qu'une autre (195) ?

Que faut-il penser alors des lois de Weber et de Fechner ? Fouillée en admet le principe, quitte à laisser dans le doute leur exactitude mathématique. Ce qui est incontestable, dit-il, « c'est que plus une excitation est déjà forte..., plus forte doit être l'excitation ajoutée pour produire une différence perceptible (196) ». Mais sur la valeur de la loi de Fechner : « la sensation croît comme le logarithme de l'excitation », il ne se prononce pas. D'ailleurs, il y voit une loi physiologique plutôt que proprement psychique ; en effet, si la sensation croît plus lentement que l'excitation, cela provient de l'usure des nerfs (197).

Il reste que Fouillée admet la possibilité de mesurer les sensations, sans d'ailleurs s'être expliqué clairement sur la manière de procéder pour réaliser cette mesure.

Mais pourra-t-on mesurer l'intensité de phénomènes plus complexes : sentiment, pensée abstraite, souvenir, par exemple ? Puisqu'il y a une rigoureuse corrélation de quantité, d'une part entre l'énergie mentale et l'énergie physique, d'autre part entre les diverses formes de l'énergie mentale, il serait possible de déterminer l'intensité d'un phénomène de conscience si l'on connaissait le quantum d'énergie cérébrale qui lui correspond. Mais comment s'y prendre ? Un souvenir, par exemple, objecte Boutroux, embrasse une multiplicité de caractères variables, « la netteté, la vivacité, la complexité, l'exactitude, la précision, l'éloignement dans le passé, le sentiment de l'identité personnelle, etc. (198) », autant de facteurs dont il faudrait déterminer l'intensité propre pour calculer l'intensité totale du phénomène. Or, cette opération est scientifiquement

(194) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 201. *Pensée*, p. 45.

(195) Cf. *Pensée*, p. 45. N'est-ce pas là une manière de parler et peut-on dire, sans abuser des mots, qu'une douleur est deux fois plus forte qu'une autre ?

(196) *Evolutionnisme*, p. 10.

(197) Cf. *Ibid.*, p. 10.

(198) BOUTROUX : *Contingence des lois*, p. 115.

impossible (199), en outre, elle suppose que les faits psychiques sont décomposables en éléments simples, ce qui n'est nullement prouvé (200). Le problème posé en ces termes est insoluble, répond Fouillée, mais c'est qu'il est mal posé; le souvenir, c'est un mot par lequel nous désignons une opération complexe et quand on veut trouver des formules mathématiques, il faut opérer sur les éléments les plus simples de la vie psychique (201). D'ailleurs, dans le souvenir même, « il y a des éléments que nous concevons mesurables en eux-mêmes, sinon pour nous (202) » : L'intensité de la sensation affaiblie qui fait le fond de tout souvenir, le temps nécessaire pour qu'un souvenir soit éveillé par l'idée précédente.. la vitesse des images de souvenir successives ; enfin, la netteté de la vision imaginaire qui tient à la netteté de la sensation primitive et est au fond mesurable comme celle-ci. De même, le sentiment de l'identité personnelle, la reconnaissance du souvenir, ont des conditions physiques déterminables et calculables pour une science supérieure à la nôtre (203).

En résumé, Fouillée admet qu'il n'y a pas de différence essentielle, en ce qui concerne la quantité et la mesure, entre les forces physiques et les forces mentales. Si nous ne pouvons toujours, en fait, mesurer celles-ci, cela tient à l'imperfection de notre science psychologique et à des difficultés techniques qui existent, bien qu'à un moindre degré, pour la mesure des forces physiques. D'ailleurs, si on se reporte à la thèse générale de Fouillée posant que tout état de conscience est une force psychique, que cette force psychique est en constante corrélation avec une force physique, on ne peut que convenir qu'il est ici d'accord avec lui-même.

(199) Impossible même si l'on admet une corrélation de force entre le physique et le mental, ce que BOUTROUX n'admet pas.

(200) Cf. *Ibid.*, p. 115-116.

(201) Rappelons-nous ici que FOUILLÉE admet qu'il n'y a pas dans la conscience d'éléments simples, d'éléments immuables. Aussi l'objection de BOUTROUX l'atteint-elle directement et sa réponse est-elle assez embarrassée.

(202) *Evolutionnisme*, p. 132.

(203) Cf. *Ibid.*, p. 133.

Mais, d'autre part, mesurer l'intensité psychique par la force nerveuse concomitante, ce n'est pas mesurer directement l'intensité du fait mental, surtout quand on admet, comme Fouillée, que la conscience ne peut, en aucune manière, être considérée comme une simple apparence de l'activité nerveuse. Aussi Fouillée soutient-il que la conscience apprécie directement l'intensité de ses états.

II. — Doués d'intensité, les états de conscience le sont aussi d'une qualité spécifique indéfinissable et par quoi ils se distinguent les uns des autres. La réalité de cette qualité ne peut être niée sous prétexte qu'elle ne serait qu'une simple apparence puisque, dans la conscience, le paraître c'est l'être; « peu importe qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas dans les objets du bleu, du rouge, du doux, de l'amer; toutes ces qualités, comme états de conscience, sont des réalités immédiates et distinctes les unes des autres (204) ».

Cette qualité ne vient pas seulement du plus ou moins de peine ou de plaisir attaché à l'état de conscience, elle est *sui generis*, caractéristique : « Entre la sensation du bleu et la sensation d'une piqûre d'épingle, il est difficile de n'admettre qu'une différence de plaisir et de douleur (205) ». En outre elle n'est pas une simple forme de la quantité, une différence de plus ou de moins; « c'est au contraire la quantité elle-même qui est une espèce de qualité primitive (206) », si l'on prend qualité au sens général de caractérisation. Toutefois, on appelle plus proprement *qualité* la nuance spécifique des états de conscience, différente de leur intensité (207).

La qualité n'est pas un caractère des seuls états représentatifs, elle appartient aussi bien aux états affectifs (208).

(204) *Evolutionnisme*, p. 23.

(205) *Psychologie*, I, p. 21.

(206) *Evolutionnisme*, p. 22.

(207) Cf. *Pensée*, p. 44.

(208) Pour FOUILLÉE il n'y a pas d'états purement représentatifs ni d'états purement affectifs. Mais on peut appeler états représentatifs ceux où la représentation domine, de même pour les états affectifs.

Fouillée s'oppose ici à Wundt et Hartmann, qui soutiennent que si les plaisirs et douleurs paraissent se distinguer par la qualité, c'est simplement que les états intellectuels qui les accompagnent : perceptions, jugements, etc., ont une nuance propre qu'ils leur communiquent. Selon Wundt, « de quelque cause que provienne la douleur... elle est toujours, par sa nature, identique à elle-même; son caractère essentiel ne change pas, quels que soient les nerfs sensibles que l'excitation douloureuse a affectés (209) ». Hartmann émet la même opinion. Il faut, dit-il, distinguer la perception et la douleur et se demander si des différences entre plusieurs douleurs d'égale intensité, mais dont l'une, par exemple, brûle, d'autres glacent ou oppressent, tiennent à la douleur ou seulement à la perception, aux circonstances qui produisent ou accompagnent ces souffrances. Alors, on se rendra compte qu'il « n'y a nulle trace d'une différence qualitative dans la sensation originelle de la douleur (210) »; et de même pour le plaisir : « La diversité qualitative du plaisir ou de la peine n'est qu'une pure apparence (211) ». En effet, on compare des plaisirs ou des peines, ainsi on se demande si on supportera plus facilement le mal de dents pendant une journée que la douleur de l'extraction de la dent; or, une telle comparaison serait impossible si ces états différaient en qualité, car on ne mesure que des quantités de même nature (212). Peines et plaisirs ont donc, dans tous les cas, la même qualité et ceci s'applique à ceux de l'esprit aussi bien qu'à ceux du corps: « que mon ami A ou que mon ami B meure, cela peut changer le degré, mais non la nature de ma douleur, non plus que si ma femme ou mon enfant meurt (213) ». Hartmann va jusqu'à soutenir

(209) WUNDT : *Beitrag zur theorie der sinnes wahrnehmung*, p. 392.

(210) HARTMANN : *Philosophie de l'inconscient*, I, p. 271.

(211) *Ibid.*, I, p. 271.

(212) Cf. *Ibid.*, p. 272.

(213) *Ibid.*, p. 273. HARTMANN continue ici : « pourtant mes sentiments d'affection pour l'un et pour l'autre sont bien différents ainsi que les idées que je me fais de la nature de la perte ». N'est-ce pas reconnaître qu'il y a des *sentiments différents* ?

que le plaisir et la douleur sont semblables puisqu'on mesure l'un avec l'autre, et qu'on les désigne d'un terme presque pareil : *plaisir* et *déplaisir*; ils sont « commensurables », ils sont vis-à-vis l'un de l'autre comme le positif et le négatif (214) ».

Fouillée objecte que c'est « par une abstraction artificielle qu'on sépare des émotions une *qualité* tout intellectuelle qui serait indifférente pour ne leur laisser qu'un degré d'*intensité* qui seul serait agréable ou pénible (215) ». N'est-il pas arbitraire de mettre d'un côté la perception qui cause la douleur, de l'autre la douleur elle-même, comme si, dans la conscience de celui qui souffre, ces deux choses se séparaient ?

Et comment prétendre que les états affectifs ne diffèrent qu'en intensité ? Qu'on m'arrache une dent ou que mon ami meure, entre ces deux douleurs, c'est à peine si je peux trouver une commune mesure (216). D'abord il est impossible de soutenir que plaisir et douleur ne diffèrent que du positif au négatif. « Il y a, au moins, une différence de qualité indéniable qui appartient bien en propre à la sensibilité même, à savoir la différence du plaisir et de la peine; à intensité égale, la jouissance et la souffrance offrent le plus frappant contraste de qualité qu'on puisse concevoir (217) ». Mais, en outre, il faut admettre, dans le plaisir même et dans la douleur, des différences de qualités qui ne soient pas indifférentes. « S'il était indifférent, au point de vue de la sensibilité, de perdre une dent ou de perdre un ami, comment comprendre que ces deux événements puissent produire, dans la douleur, une si grande différence, même d'intensité ? Nous n'avons pas, d'un côté, une froide intelligence qui contemplerait indifféremment les qualités des choses et de l'autre une sensibilité qui n'apprécierait que les intensités ; ces deux personnages ne pourraient jamais s'entendre (218) ».

(214) *Ibid.*, p. 276.

(215) *Psychologie*, I, p. 104.

(216) Cf. *Ibid.*, I, p. 104.

(217) *Ibid.*, I, p. 104. Cf. *Morale*, p. 121.

(218) *Ibid.*, I, p. 105.

Il faut donc conclure que tous les états psychiques possèdent une qualité spécifique.

III. — La durée est aussi un caractère commun aux états de conscience; aucun d'eux n'est instantané. Et de même que c'est de l'intensité de nos états que nous vient la notion de force, appliquée ensuite au monde extérieur, de même c'est dans la conscience que nous puisons cette notion de temps que nous projetons ensuite au dehors. Ainsi, la durée est sentie avant d'être conçue par la pensée réfléchie.

Mais pourquoi les états de conscience durent-ils et durent-ils plus ou moins, chacun d'eux ayant une durée déterminée que l'on peut apprécier ? C'est parce qu'ils sont liés à des mouvements. Si le temps est nécessaire pour percevoir, penser, comparer, raisonner, c'est que, dans ces opérations, il y a plusieurs forces en jeu, forces qui, ou bien s'harmonisent, ou bien entrent en conflit; or, « s'il y a conflit de forces, c'est qu'il y a un milieu résistant, s'il y a milieu résistant c'est qu'il y a mouvement dans l'espace et non point seulement un changement dans le temps (219) ». Et à supposer que ce concours ou ce conflit de forces, qui se fait sentir surtout dans la conscience distincte n'existât point, il n'y aurait pas de raison pour que nos processus conscients ne fussent pas instantanés.

On ne peut s'empêcher de penser ici à la durée bergsonienne et de remarquer l'opposition des deux points de vue. Tandis que, pour M. Bergson, la durée est la caractéristique essentielle du psychique et ne saurait être attribuée

(219) *Evolutionnisme*, p. 15.

HERZEN avait déjà dit presque pareillement que la durée nécessaire aux actes psychiques est une preuve que ces actes ont lieu dans un milieu résistant matériel et sont une forme de mouvement. Et HERZEN s'appuie sur des expériences de SCHIFF qui montrent que tout acte psychique est lié à la production d'une certaine quantité de chaleur, fait qui prouve bien que l'activité psychique est liée à un mouvement soumis aux lois de la matière. Toutefois, tandis que HERZEN conclut que le psychique se réduit au mécanique, FOUILLÉE garde la spécificité du mental. (Cf. HERZEN, *Revue philosophique* 1877, I, pp. 36 à 50).

à la matière brute, à moins que, dans celle-ci, on ne suppose quelque élément de conscience, pour Fouillée le temps serait plutôt une condition du mouvement dans l'espace et n'affecterait les états de conscience qu'en tant qu'ils sont liés à un tel mouvement.

Mais il ne faut pas oublier que, dans la psychologie de Fouillée, le mouvement fait partie intégrante de l'état de conscience, parce qu'il est un aspect de l'appétition. Aussi, ailleurs, Fouillée ramène-t-il la durée au vouloir fondamental. Sans la *tendance*, dit-il, sans l'*appétition* essentiellement identique au vouloir, il n'y aurait pas pour nous de durée. « La vraie durée, c'est l'appétition même en exercice (220). »

IV. — Enfin, les états mentaux sont extensifs; et la notion d'étendue, bien loin d'être le produit d'une sorte d'élaboration intellectuelle, nous est donnée immédiatement par ce caractère primitif d'extensivité, caractère sans lequel nous n'arriverions jamais à la constituer. D'ailleurs puisque la vie et la conscience sont liées à un organisme occupant de l'espace, il « faut bien qu'il y ait dans la conscience, dès l'origine, quelque mode répondant à l'extension corporelle (221) ».

On le voit, pour affirmer l'extension des états mentaux, Fouillée ne fait pas appel d'abord à la simple observation psychologique, mais bien à des arguments dialectiques tirés de son système qui veut que toutes les notions de notre esprit se trouvent en germe dans la sensibilité la plus rudimentaire. Ensuite, il est vrai, mais surtout à titre de confirmation, il se réfère aux faits et cherche des exemples dans l'expérience : « Les sensations venues des organes internes et du corps entier ont une extensivité... qu'on vous jette un peu d'eau froide sur les mains, puis qu'on vous plonge tout entier dans l'eau froide, il y aura entre les deux sensations une différence d'intensité, mais l'une n'est-elle pas aussi plus volumineuse, plus massive que l'autre ? n'avez-vous

(221) *Psychologie*, II, p. 23.

(220) Cf. *Esquisse*, p. 48.

pas le sentiment... d'une coexistence ou simultanéité d'actions subies et formant une masse, quelque chose d'épandu, d'étalé dans tout l'organisme (222) » ? Ce caractère d'extension est d'ailleurs bien différent du caractère d'intensité. « Une sensation de chaleur au bras peut être intense jusqu'à la brûlure; une sensation de chaleur par tout le corps peut être en somme moins intense, mais vous éprouvez quelque chose de plus *extensif* dans le dernier cas et de plus *intensif* dans le premier (223) » Une autre preuve de l'extensivité des sensations, c'est le fait de leur localisation plus ou moins nette, de ce qu'on peut appeler leur « caractère local » ou si l'on veut « *localisable* (224) ». Mais il ne faut pas entendre par là un signe local à la manière de Lotze, c'est-à-dire une marque particulière affectant la sensation tactile, du fait qu'elle se produit à un certain endroit du corps (225). En effet, s'il n'y a rien d'extensif dans les états de conscience appelés *signes locaux*, « nous aurons beau combiner tous les signes entre eux, jamais ils n'arriveront à nous donner la notion d'étendue dont ils ne contiennent pas l'élément. Nous serons comme en présence d'une langue impossible à traduire, faute de clef (226) ». Pour qu'il y ait vraiment *signe local*, il faut que la sensation-signe ait, en elle-même, « le caractère extensif qui, joint à sa *qualité* propre, permettra plus tard de construire l'étendue et de localiser ici, non là (227) ».

Toutes les sensations et non pas seulement celles du

(222) *Ibid.*, II, p. 24. Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 64.

(223) *Psychologie*, II, p. 24.

(224) *Evolutionnisme*, p. 17.

(225) D'après LOTZE, chaque point sentant du corps a son signe local, mais ce terme n'implique aucun caractère spatial de la sensation. Il signifie seulement que chaque impression tactile ou visuelle présente une marque particulière qui doit servir plus tard à la localiser en un certain point de l'étendue. (Cf. LOTZE : *Métaphysique* Trad., p. 568 sqq. Cf. SCHOEN : *La métaphysique de Lotze*, p. 155 sqq.) Dans l'*Evolutionnisme des Idées-forces* (p. 17) FOUILLÉE est bien proche de la théorie des signes locaux, mais dans la *Psychologie* (II, p. 25) il la critique.

(226) *Psychologie*, II, p. 25.

(227) *Ibid.*, II, p. 25.

toucher et de la vue — comme on le prétend souvent — ont ce caractère extensif, cette forme locale. Il est vrai que ce caractère est plus net dans les sensations visuelles et tactiles, mais il ne fait pas défaut aux autres sensations : « nous arrivons à distinguer la direction et l'origine des sons, de plus nous localisons la sensation de son dans l'oreille; on peut donc admettre qu'il y a jusque dans le son un caractère local de forme vague. Il en est de même pour les odeurs et les saveurs... Enfin, les sensations venues des organes internes, faim, soif, colique, mal de tête, finissent par être localisées, donc elles contenaient dès l'origine une *pluralité de points* et une ébauche de *grandeur extensive*. Nous sentons notre corps dans son ensemble comme ayant une étendue; nous sentons notre tête comme étendue, quelque confuse que soit cette sensation (228) ». En résumé : « l'extensivité est inhérente au sentiment de la vie corporelle (229) ».

De plus, il n'y a pas que les sensations qui apparaissent comme étendues. Des états de conscience tels que la pensée, la réflexion ont aussi quelque caractère extensif; « si le travail intellectuel semble n'avoir pas de lieu, la fatigue

(228) *Evolutionnisme*, p. 18.

(229) *Psychologie*, II, p. 35.

FOUILLÉE a critiqué la thèse de PLATNER, d'après laquelle le sens de la vue seul nous donnerait la perception de l'espace puisqu'un homme privé de ce sens est par là même dépourvu de cette perception. Après avoir longuement observé un aveugle-né, PLATNER disait : « En réalité c'est le temps qui fait pour l'aveugle-né fonction d'espace. Eloignement et proximité ne signifient pour lui que le temps plus ou moins long, le nombre plus ou moins grand d'intermédiaires dont il a besoin pour passer d'une sensation tactile à une autre... en réalité, il n'a aucune notion de choses extérieures les unes aux autres... si dans son propre corps, il distingue une tête et des pieds, ce n'est pas du tout en vertu de la distance qui sépare ces deux parties, c'est uniquement par les sensations tactiles qui lui viennent de l'une et de l'autre, et dont il apprécie les différences avec une finesse incroyable » (Cf. *Philosophische aphorismen*, p. 440 sqq; Trad. par LACHELIER : *Œuvres* II, pp. 68-69). FOUILLÉE répond, un peu vite peut-être, que PLATNER ne pouvait pas savoir s'il en est ainsi pour les aveugles-nés et qu'il « se borne à faire une hypothèse » (*Psychologie* II, p. 27).

intellectuelle nous fait sentir notre tête... ce mal de tête a quelque chose *de répandu en divers points, de massif* (230) ». D'ailleurs, « essayez de vous représenter un état de conscience absolument dépourvu de tout rapport local plus ou moins indéfini, vous n'y parviendrez pas...; dans la conscience profonde et fondamentale, quelque chose *d'extensif*, en même temps qu'*intensif*, est invinciblement attaché à tout état de conscience (231) ». Et ceci est d'importance pour la notion d'idée-force, puisque par là « nous voyons de plus en plus se rapprocher les *forces* et les *sentiments* ou *idées* (232) ».

Mais l'étendue ainsi incluse dans les états de conscience est-elle l'étendue à trois dimensions ou seulement l'étendue à deux dimensions? « La troisième dimension a toujours été le grand embarras des psychologues. Nous croyons qu'elle est donnée dès le début dans la cœnesthésie et dans toutes les sensations massives, volumineuses (233) ». L'extensivité inhérente aux états de conscience n'est pas primitivement la surface, c'est le volume, sans distinction de directions différentes et, si on distingue la troisième dimension des deux autres, c'est par une différenciation ultérieure. Prenons un animal qui dévore une proie; « quand la proie est dans sa gueule, prise, enveloppée, mâchée en tous sens, l'animal n'aura pas la conception abstraite de la *surface*, ni de la *ligne*, il aura l'impression immédiate et concrète du tout *solide*. En l'avant, il aura le sentiment *d'emplir* et de combler un *vide*. Toutes ces impressions... ont un caractère évidemment extensif et de plus volumineux, nullement *linéaire* ou *superficiel* (234) ». Et « ce sont les mathématiciens et les métaphysiciens qui, après avoir extrait des lignes et des surfaces du tout volumineux, ne peuvent plus recomposer ce qu'ils ont artificiellement décomposé. C'est moins l'esprit pur que la capacité buccale et stomacale qui révèle primitivement les trois dimensions en les engloutis-

(230) *Evolutionnisme*, p. 18.

(231) *Ibid.*, p. 18.

(232) *Ibid.*, p. 19.

(233) *Psychologie* II, p. 51.

(234) *Ibid.* II, p. 53.

sant toutes à la fois (235) ». Ensuite, « la troisième dimension est différenciée dans la masse par le mouvement en avant ou en arrière et même en général par tout mouvement; se mouvoir, c'est pénétrer (236) ». Ainsi, l'animal qui cherche à saisir une proie située à quelque distance, sent immédiatement la direction de son effort moteur et, par là, une troisième ligne différente des surfaces visibles.

Au sujet de la perception de la profondeur, Fouillée a critiqué Lachelier. Celui-ci soutient que la troisième dimension « ne nous est donnée par aucune perception et... est un produit spontané de notre pensée (237) ». Et il nie que le fait de marcher vers un objet puisse nous faire percevoir la distance qui nous en sépare : quand nous marchons « nous avons conscience d'une série d'efforts musculaires et nous voyons en même temps un objet situé en face de nous devenir de plus en plus grand, tandis que d'autres objets, qui nous semblaient contigus au premier s'en écartent graduellement et finissent par disparaître à notre droite et à notre gauche. Qu'y a-t-il dans tout cela qui nous assure que nous nous sommes déplacés d'arrière en avant et que ce ne sont pas les objets eux-mêmes qui ont grandi ou qui se sont déplacés latéralement devant nous (238) » ? Fouillée fait appel ici à la conscience que nous avons de nos propres mouvements, grâce à nos sensations kinesthésiques. Par ces sensations, « le premier animal venu distingue le mouvement qu'il exécute des mouvements dont il est simple témoin (239) » et, s'il s'avance vers un objet, il n' imagine pas que c'est celui-ci qui se déplace. En outre, il s'aperçoit vite que les variations apparentes de la dimension des objets sont fonction de ses propres mouvements en avant ou en arrière et, par là, il apprend à connaître la

(235) *Ibid.* II, p. 53.

(236) *Ibid.* II, p. 51.

(237) LACHELIER : *Psychologie et Métaphysique*, Œuvres I, p. 204.

(238) *Ibid.* I, p. 204-205.

(239) *Psychologie* II, pp. 51-52.

distance (240). D'autre part, la distance est perçue directement par la vue grâce à la réaction motrice, inséparable de la vision : notre « œil réagit au contact de la lumière selon la même ligne qu'elle (240) » et, par cette réaction, notre regard perce en quelque sorte, d'un mouvement dans le sens de la profondeur, l'espace qui s'étend devant nous. Enfin, quand ce sont les objets eux-mêmes qui se meuvent, il nous arrive « de voir un objet disparaître derrière un autre (242) », d'où encore une perception de la profondeur. Et si on demande : qu'est-ce qui, dans ce cas, « nous garantit que le premier de ces deux objets continue à exister derrière le second (243) » ? il faut répondre : « Une chose bien simple, c'est que le premier objet reparait après avoir

(240) FOUILLÉE s'accorde ici avec POINCARÉ. Celui-ci a montré que la localisation des objets est fonction de nos mouvements. Parmi les changements externes, dit-il, y en a qui peuvent être corrigés grâce à un changement de notre propre corps qui, en se remplaçant dans la même situation relative par rapport à l'objet, peut rétablir l'ensemble des sensations primitives que nous avions de cet objet... il y en a d'autres qui ne peuvent pas être corrigés de la sorte. Les premiers nous font dire que nous percevons un même objet qui s'est déplacé, les seconds que nous percevons des objets différents. Mais pour un être complètement immobile, il n'y aurait pas de changement de position, pas de distances. (Cf. *Revue de Métaphysique* 1903, p. 292 sqq.).

(241) *Psychologie* II, p. 52.

Ici encore, FOUILLÉE s'oppose à LACHELIER qui prétend que nous ne pouvons pas voir directement la profondeur parce que « pour la voir directement, il faudrait la regarder transversalement, ce qui la convertirait en largeur » (*Œuvres* I, p. 204). FOUILLÉE répond : « deux largeurs en sens divers et surtout perpendiculaires forment précisément la profondeur : sans connaître en rien les perpendiculaires, l'animal et l'enfant arrivent à discerner les largeurs ou longueurs en divers sens qui produisent des impressions sensibles diverses et surtout provoquent des mouvements divers de notre œil » (*Psychologie* II, p. 52).

Il semble qu'ici, il faudrait indiquer plus exactement ce qu'on entend par largeur et longueur. N'est-ce pas un abus de mots de parler de deux largeurs perpendiculaires ?

(242) *Ibid.*, p. 53.

(243) LACHELIER, *Œuvres* I, p. 204.

«disparu (244)». Ainsi, un enfant voit le sein de sa mère disparaître derrière la robe qui se referme, et l'aperçoit de nouveau, il ne suppose pas un anéantissement du sein qui le nourrit, suivie d'une nouvelle création; il est beaucoup plus simple pour lui de deviner qu'il est situé derrière la robe (245).

En résumé, pour Fouillée, la sensation visuelle est immédiatement projetée à distance sans pour autant nous faire apprécier exactement les distances (246). Il s'appuie sur de simples observations ou sur des expériences faites par d'autres psychologues; et, ici, la psychologie actuelle lui donnerait raison.

Ajoutons que, dans toute cette question de l'origine de la notion d'étendue, Fouillée distingue clairement, d'une part le sentiment d'extensivité en général; d'autre part, l'idée scientifique d'espace mathématique, idée qui n'est pas primitive et suppose toute une élaboration mentale (247). Il s'accorde pleinement avec ce qu'on appelle le nativisme complet, en particulier avec W. James qui, à la même époque, affirmait que « *la voluminosité est une qualité commune* à toutes les sensations, tout comme l'intensité (248) », qui admettait aussi que l'idée d'espace comprenant les notions précises de directions, de distances, de grandeurs, se dégage peu à peu, par un travail d'élimination et de sélection de cette étendue concrète et qualitative qui nous est donnée, au moins vaguement, dans toutes les sensations (249).

D'autre part, Fouillée s'oppose à Kant et à ses disci-

(244) *Psychologie* II, p. 53.

(245) Cf. *Ibid.* II, p. 53.

(246) LACHELIER conclut au contraire : « Nous ne percevons ni directement, ni indirectement la profondeur » (*Œuvres* I, p. 205).

(247) Cf. *Psychologie* II, p. 56.

« L'animal n'a point toutes ces notions, ce qui ne l'empêche point de distinguer sensiblement la droite de la gauche... l'avant et l'arrière, la situation et la distance concrètes d'un objet. »

(248) W. JAMES : *Précis de Psychologie* Trad., p. 443.

(249) Cf. *Ibid.*, pp. 446-447. Il est à remarquer que cette thèse est souvent, dans les manuels, attribuée principalement à W. JAMES. On voit qu'elle est aussi celle de FOUILLÉE.

ples (250). Pour lui, l'extensivité est bien un caractère irréductible de la sensation, mais on n'en peut pas conclure « qu'elle soit fournie par l'esprit même aux sensations (251) ». « *L'originalité* irréductible est la caractéristique de l'expérience même... La nécessité de mes modes de sentir, particuliers ou généraux, prouve que leur origine est dans les conditions qui me sont extérieures, non dans la *spontanéité* de mon intellect (252) ». Et si on demande pourquoi nous percevons les objets sous cette forme *étendue*, il est clair que la science n'aura rien à répondre, c'est comme si l'on demandait pourquoi nous sentons une dent malade sous cette forme *sui generis* du mal de dents, mais de même que nous ne connaissons telle douleur qu'après l'avoir éprouvée, de même nous ne connaissons l'étendue qu'après expérience; elle « est un mode irréductible du *sentir* (253) ».

Enfin, Fouillée s'oppose aussi à ceux qui, niant l'extensivité originelle des sensations, font dériver leur extension apparente d'une sorte d'élaboration mentale. A Spencer qui identifie la notion d'espace à celle de coexistence, puis s'efforce de montrer que des sensations inextensives en elles-mêmes, mais se succédant très rapidement, arrivent, bien que successives, à nous apparaître comme coexistantes (254), Fouillée objecte que la perception du mouvement est plus primitive que celle de la succession dans le temps et que le mouvement nous révèle l'extériorité mutuelle des choses. Il ajoute que extériorité et juxtaposition, qui sont les deux caractères essentiels de l'étendue, sont données immédiatement dans les sensations visuelles (255). Ainsi, point n'est besoin, pour expliquer la notion d'espace, de

(250) On sait que KANT fait de l'espace une forme pure de la sensibilité ou intuition pure qui se trouve *à priori* dans l'esprit et qui est la condition nécessaire de l'expérience externe. (Cf. *Critique de la raison pure* — Trad. I, pp. 63 à 66).

(251) *Psychologie*, II, p. 28.

(252) *Ibid.*, II, p. 29.

(253) *Ibid.*, II, p. 29.

(254) Cf. SPENCER. *Principes de Psychologie*. Trad. II, p. 184 sqq.

(255) Cf. *Psychologie*, II, p. 43-45.

faire appel à la succession; étendue et succession sont deux notions élémentaires et irréductibles l'une à l'autre.

*
**

Les faits mentaux, tels qu'ils apparaissent à la conscience, présentent ces différents caractères. Mais un autre problème se pose, celui de savoir si ces faits sont tous et toujours conscients ou si, au contraire, il en est qui, tout en méritant le qualificatif de *psychiques*, existent à l'état inconscient. « En d'autres termes, la conscience est-elle *coextensive* à la vie *mentale* ou bien, au delà de la sphère lumineuse des faits mentaux conscients, y a-t-il une sphère ténébreuse de faits à la fois *mentaux et inconscients* (256) » ? A cette dernière question, Fouillée répond et répondra toujours négativement.

La notion d'inconscient lui paraît une notion confuse, bien plus illogique, et elle le serait assurément dans son système puisqu'il définit le fait psychologique par ce caractère d'être conscient; puisqu'il pose que la « conscience est la condition fondamentale du fait psychologique (257) », qu'elle ne s'ajoute pas à son contenu, mais en « est l'essence même (258) ». Par ailleurs, il ne trouve par cette notion nécessaire, ni même commode, pour rendre compte de certains faits de la vie mentale. Dans cette question de l'inconscient, il se place au point de vue de sa philosophie panpsychique plutôt qu'à celui de l'observation et c'est son système métaphysique qui l'amène à nier l'inconscient psychologique. Comment, en effet, parler d'inconscient quand on veut que la conscience soit partout présente, qu'une activité vitale quelconque la suppose ? Mais, d'autre part, comment soutenir que la conscience est interrompue en nous, qu'elle accompagne tous les processus physiologiques ? Pour ne pas aller à l'encontre des données

(256) *Evolutionnisme*, p. 39.

(257) *Mouvement positiviste*, p. 143.

(258) *Ibid.*, p. 143.

certaines de l'observation, Fouillée admettra le subconscient, la conscience pouvant s'obscurcir autant qu'on voudra sans pourtant jamais s'anéantir. « Il y a conscience diffuse et conscience concentrée, comme il y a lumière diffuse et lumière concentrée, mais il est inutile d'imaginer en nous une région entièrement obscure où la conscience n'existerait pas (259) ». Au reste, il arrive que Fouillée parle d'inconscient, par exemple d'habitudes inconscientes ou d'activité inconsciente (260); mais c'est toujours au sens de conscience sourde ou de conscience diffuse (261).

Il observe d'abord que, par ce terme vague d'*inconscient*, les psychologues désignent les choses les plus différentes et concluent ensuite faussement d'une acception à l'autre. Ainsi Herbart parle de représentations qui sont refoulées au-dessous du seuil de la conscience et par là se réduisent à de simples tendances. Schelling, Schopenhauer et Hartmann font de l'inconscient une réalité métaphysique et parlent de volonté inconsciente ou d'esprit impersonnel. Wundt représente les sensations comme faites de raisonnements inconscients. Hamilton admet de la pensée incons-

(259) *Ibid.*, p. 295.

Ailleurs il dit. Le prétendu *inconscient* n'est « lui-même que la suppression du moi; mais non celle de tout état de conscience réel ou possible, de toute sensation élémentaire, car alors, l'inconscient ne serait plus qu'une notion toute négative ». (*Critique des systèmes*, p. 390.)

D'après certains textes, le subconscient de FOUILLÉE englobe facilement des faits nettement inconscients. N'a-t-il pas défini les faits psychologiques « *les phénomènes qui... tombent sous la conscience* distincte ou indistincte ou qui *pourraient* y tomber s'ils étaient plus intenses, plus nombreux, plus durables (*Mouvement positiviste*, p. 142). Et n'est-ce pas là avouer qu'il y a des faits mentaux qui ne tombent pas sous la conscience, même spontanée ? Or, c'est tout ce que prétendent maints partisans de l'inconscient et ce que FOUILLÉE a voulu nier.

(260) Cf. *Liberté et Déterminisme*, 2 éd., p. 9. « Sous les motifs conscients se trouve notre activité inconsciente avec ses tendances et inclinations de toute sorte; c'est même dans cette région d'inconscience ou, si l'on préfère, de conscience générale et non spéciale, que nous plaçons notre « moi ».

(261) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 40-41.

ciente. Taine et d'autres décomposent les sensations en éléments simples qui échappent à la conscience et qui, pourtant, sont mentaux. Enfin, Maudsley et Ribot admettent de l'inconscient qu'ils réduisent à n'être qu'un mécanisme cérébral (262).

Mais tous les faits invoqués par les partisans de l'inconscient peuvent se ramener soit à des faits physiologiques, soit à des faits mentaux conscients ou subconscients. L'erreur vient ici de la confusion entre la conscience sensible, qui peut être obscure et indistincte et la conscience réfléchie ou conscience intellectuelle qui distingue ses états. Si la seconde peut manquer, la première est présente dans tout état psychique. Et c'est pourquoi Fouillée appellera subconscients tous les états mentaux qui, inconnus de la conscience du sujet, manifestent pourtant de quelque manière leur existence.

Il a critiqué les arguments donnés de son temps en faveur de l'inconscient, arguments tirés, soit du raisonnement, soit de l'examen des faits.

On a voulu prouver à priori l'existence d'éléments inconscients dans la perception. Leibniz avait déjà dit que pour entendre le bruit de la mer, il faut qu'on entende, bien que sans en avoir conscience, les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire les bruits de chaque vague. Hamilton et Taine reprennent cet argument. Et ce dernier soutient que la plus courte sensation de lumière, comme la plus courte sensation de son, sont composées de deux sensations élémentaires imperceptibles à la conscience (263).

(262) Cette erreur, observe FOUILLÉE, est celle de l'école anglaise depuis HOBBS jusqu'à BAIN et SPENCER, école qui, faisant de la conscience intellectuelle le type de toute conscience, est amenée à prendre la conscience confuse pour une absence totale de conscience. (Cf. *Revue des Deux Mondes*, 1883, p. 889.)

(263) Cf. TAINE, *Intelligence*, I, p. 201. Cf. p. 187.

SERGI dit aussi : « la conscience ou les états de conscience qui semblent simples et formés d'une unité indivisible dérivent d'éléments inconscients, d'une multiplicité, d'une succession d'éléments externes et de processus ». (*Psychologie physiologique*, p. 240.)

Fouillée répond que cette conclusion n'est pas nécessaire. On peut admettre que, pour produire un effet psychique, il faut un certain quantum de la cause, quantum susceptible d'ébranler le nerf et de parvenir au cerveau : si quelqu'un me parle de trop loin, je n'entends pas; le son expire dans l'air avant d'arriver à mon oreille ou dans mon oreille avant d'arriver à mon cerveau et il n'est pas nécessaire de supposer que ces paroles non-entendues aient produit une audition inconsciente; elles ont bien produit un effet quelque part, mais cet effet est resté en dehors de moi (264). Dira-t-on encore avec Leibniz que si l'effet mental est produit par des causes *successives*, il faut admettre que les moments de la cause qui précèdent l'effet conscient ont une influence, sans quoi cet effet ne commencerait jamais ? On pourra répondre que les excitations nerveuses « accumulent leurs effets dans les nerfs, de manière à produire des vibrations de plus en plus intenses jusqu'à ce qu'elles atteignent le degré suffisant pour ébranler le cerveau (265) ».

La logique n'impose pas la conclusion des partisans de l'inconscient. Toute portion de la cause physique peut produire son effet sans que, pour cela, cet effet soit mental. D'autre part, si l'on admet qu'un état de conscience résulte d'une infinité de petits états plus simples, il est illogique de qualifier ceux-ci d'inconscients. Comment des zéros de conscience réunis donneraient-ils de la conscience ? N'est-il pas plus rationnel de conclure que le prétendu inconscient n'est qu'un degré faible de conscience ? D'ailleurs, les théories qui, comme celle de Taine, composent les perceptions avec des sensations simples et inconscientes méconnaissent la nature synthétique des faits psychiques. Enfin, l'interprétation des expériences que l'on invoque pour prouver l'existence de sensations inconscientes suppose indûment admis le postulat que chaque partie de la cause physique doit nécessairement produire une partie de l'effet mental (266).

(264) Cf. *Evolutionnisme*, p. 49.

(265) *Ibid.*, p. 50.

(266) On invoque des expériences sur les sensations auditives, en particulier l'expérience de la roue de Savart mise en avant par

On peut donc conclure que « les théories où l'on transporte *dans l'état mental, sous forme inconsciente, la même composition et le même nombre de parties qui existe dans la cause extérieure* sont... *une simple hypothèse* (267) ».

S'il n'y a pas d'inconscient dans les sensations, en trouverons-nous dans les fonctions de l'esprit proprement dit : jugement, raisonnement, mémoire, association des idées ?

Helmholtz, Wundt, Lange, Taine, Delbœuf parlent de jugements et raisonnements dont les résultats seuls apparaissent à la conscience. Pour prouver leur existence, Lange invoque des expériences sur les sensations visuelles (268).

TAINÉ. Une roue sonore, à deux mille dents, produit un certain son en faisant une révolution en une seconde. Si on lui enlève toutes ses dents, sauf deux dents contigües, les deux chocs qu'elle donnera en tournant de nouveau n'occuperont que $1/1000^{\circ}$ de seconde et ces deux chocs forment un son déterminé et appréciable. TAINÉ en conclut que « la sensation totale qui dure une seconde est formée par une suite continue de mille sensations pareilles qui durent $1/1000^{\circ}$ de seconde et qui sont toutes perceptibles à la conscience ». Mais chacune de ces mille sensations comprend deux sensations élémentaires successives qui, *isolées ne tombent pas sous la conscience*, et ont besoin pour être perçues de s'unir deux à deux (Cf., *Intelligence* I, p. 180). Voilà donc bien la preuve que la perception consciente est formée d'éléments inconscients.

FOUILLÉE objecte que c'est là passer trop vite des causes externes à la sensation interne. La sensation produite par deux dents de roue dure plus d'un millième de seconde; quand la roue tourne avec toutes ses dents, les impressions se prolongent les unes dans les autres et nous ne pouvons pas savoir si la composition de la sensation totale répond au nombre de dents de la roue. De même, le fait que la roue munie d'une seule dent ne provoque pas, en tournant, de sensation auditive, tandis qu'avec deux dents il y a sensation, ne prouve pas — comme le prétend Taine — que cette sensation consciente soit formée de deux sensations dont chacune à part est inconsciente.

La même critique s'appliquerait à l'expérience bien connue du disque de Newton (Cf. *Evolutionnisme*, pp. 54 à 57).

(267) *Evolutionnisme*, p. 50.

(268) Cf. *Ibid.*, p. 57.

Si l'on place, dit LANGE, sur une feuille de papier rouge un disque blanc et si l'on dirige l'axe des yeux de manière à faire correspondre le disque à la tache aveugle, on voit une feuille rouge sans interruption. LANGE en conclut qu'en dépit de la tache

Quant à M. Delbœuf, il fait des idées les plus simples le résultat de jugements inconscients : un enfant qui voit un paon pour la première fois et le classe spontanément parmi les oiseaux a dû « reconnaître que cet oiseau est un animal, parce qu'il se meut, que cet animal est un oiseau, parce qu'il a des ailes et un bec (269) ».

Fouillée rejette ici, comme partout, l'inconscient et fait appel à l'automatisme : l'enfant classe le paon parmi les oiseaux en vertu de l'association automatique des idées entre elles et des mots avec les idées. Mais qu'est cet automatisme ? Mental ou cérébral ? Les soi-disant raisonnements inconscients se réduisent très probablement à « un fonctionnement mécanique des éléments cérébraux joint à la force des idées pour susciter les mouvements correspondants (270) ».

Fouillée ramène aussi à l'organique et au mécanique les connaissances dont nous n'avons pas conscience actuellement, mais qui sont susceptibles de réapparaître à un moment donné, les souvenirs que nous croyons avoir perdus et qui se réveillent on ne sait comment, dans des cas d'exaltation malade, enfin les faits d'associations d'idées dues à des intermédiaires inconscients, intermédiaires qui formeraient le lien entre les idées associées. Dans toutes ces soi-disant manifestations d'une vie inconsciente de l'esprit, Fouillée ne voit que des phénomènes d'automatisme céré-

aveugle, nous complétons la surface colorée par une inférence inconsciente. FOUILLÉE rejette cette explication qui, dit-il, ne résout pas le problème. En effet, il ne suffit pas de conclure, par un raisonnement conscient ou inconscient, qu'un fond rouge doit être rouge partout pour le *voir* rouge et il est plus simple de penser qu'alors « l'idée ou l'image du rouge présente à notre esprit et qui suppose un commencement de sensation du rouge devient assez dominante pour produire une sensation plus complète voisine d'une hallucination ». Mais si cette hypothèse paraît insuffisante, on pourra chercher l'explication du phénomène dans un effet du mécanisme cérébral; l'œil étant mobile, les ondulations nerveuses qui reproduisent la vision s'étendraient dans le cerveau engloutissant la tache aveugle dans l'ensemble.

(269) Cf. *Ibid.*, p. 61.

(270) *Ibid.*, p. 62.

bral (271). Grâce à l'habitude, nous substituons un mécanisme à notre action propre; « nous nous faisons suppléer par nos organes et c'est précisément parce que l'intelligence n'est plus *nécessaire* qu'elle ne s'exerce plus, ni d'une façon consciente, ni d'une façon inconsciente (272) ». Par exemple, si je veux me rappeler un nom, « je suis obligé d'imprimer un certain mouvement à mon cerveau, d'ouvrir la porte à un courant nerveux, le changement qui rend maintenant facile le souvenir est un changement tout organique et automatique (273) ». Dans le cas d'associations d'idées, il peut se faire, il est vrai, qu'il y ait des intermédiaires psychiques, alors l'idée qui a provoqué la sensation, étant faible et confuse, ne laisse pas de trace distincte dans la conscience; il y a là un cas de conscience obscure suivi d'oubli. Mais on peut admettre aussi « que la transition, qui semble s'être produite par le moyen d'idées, a eu lieu mécaniquement, par le moyen des mêmes mouvements élémentaires qui, s'ils avaient été moins rapides et plus intenses, auraient précisément éveillé telles et telles idées (274) ».

De toutes façons, l'inconscient se ramène ou à un mécanisme cérébral ou à du mental subconscient. Point n'est besoin de supposer des « représentations non représentées existant *en soi* (275) » par on ne sait quel prodige; cette hypothèse « est simplement une contradiction dans les termes (276) ».

Dans tout ceci, Fouillée est-il bien d'accord avec lui-même? Lui qui a si vivement combattu la théorie de la conscience épiphénomène, si bien défendu la réalité et la primauté du mental, il semble admettre que le cerveau suffit à conserver des souvenirs, à associer des idées, à

(271) C'est du moins ce qui ressort des textes de l'*Evolutionnisme*.

(272) *Evolutionnisme*, p. 62.

(273) *Ibid.*, p. 63.

(274) *Ibid.*, p. 64.

(275) *Ibid.*, p. 66.

(276) *Ibid.*, p. 66.

constituer des habitudes intellectuelles. Qu'est-ce à dire sinon que, dans ces cas tout au moins, le travail de l'esprit se fait aussi bien par le mécanisme cérébral seul que par la conscience jointe à ce mécanisme, que le résultat est le même, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas conscience ? Et n'est-ce pas là donner des arguments à l'épiphénoménisme ? Durkheim a nettement posé l'objection : « Il est devenu presque classique, écrit-il, de réduire la mémoire à n'être qu'un fait organique. La représentation, dit-on, ne se conserve pas en tant que telle..., seule l'impression organique qui a précédé cette représentation ne disparaît pas complètement; il resterait une certaine modification de l'élément nerveux qui le prédisposerait à vibrer de nouveau comme il a vibré une première fois (277) » et, par contre-coup, à ramener dans la conscience l'état psychique correspondant. Et il ajoute : « Comment ne s'aperçoit-on pas qu'on revient ainsi à cette théorie de Maudsley que l'on avait d'abord rejetée ?... si, à chaque moment du temps, la vie psychique consiste exclusivement dans les états donnés actuellement à la conscience claire, il vaut autant dire qu'elle se réduit à rien (278) ». « Il faut choisir, ou bien l'épiphénoménisme est le vrai, ou bien il y a une mémoire proprement mentale (279). »

Fouillée a répondu à cette objection (280). » Selon nous, comme selon M. Durkheim, dit-il, les faits psychiques doivent subsister psychiquement; mais ils peuvent subsister sous une autre forme que la forme purement *représentative*; ils peuvent subsister sous forme *d'appétition*, prête, quand l'occasion se renouvelle, à provoquer de nouveau la représentation de tel objet (281) ». Et comme toute représentation est conditionnée par le système nerveux cérébral, « on comprend que la reviviscence des représentations proprement dites soit liée à tel mouvement cérébral ou à telle structure du cerveau acquise par l'habitude sans qu'il en

(277) DURKHEIM. *Revue de Métaphysique* 1898, p. 276.

(278) *Ibid.*, p. 277.

(279) *Ibid.*, p. 281.

(280) DURKHEIM ne nomme pas FOUILLÉE, mais celui-ci a bien vu que l'objection l'atteint.

(281) *Eléments de la morale*, p. 41.

résulte que tout, dans la représentation, soit purement physique, ni que toutes les *conditions* de la représentation soient purement physiques... Le vrai physique, en tant que non réductible au pur mécanique, peut déjà envelopper lui-même du *psychique*, et on peut dire la même chose du *physiologique* et du *vital* (282) ».

Nous le voyons, Fouillée pense qu'aucun des faits de la vie normale de l'esprit n'implique l'existence d'un inconscient psychologique. En outre il se refuse à voir dans des phénomènes exceptionnels, sinon anormaux — phénomènes d'hypnotisme, de suggestion, d'anesthésie systématisée, de dédoublements de la personnalité — la révélation des pouvoirs d'un mystérieux inconscient. En ce qui concerne ces faits qui excitaient à son époque tant de curiosité, Fouillée n'a pas expérimenté, ni sans doute beaucoup observé par lui-même, mais il a été très informé des expériences de Binet, Richet, Delbœuf, M. Pierre Janet, etc. et il a critiqué les interprétations et conclusions des expérimentateurs (283). D'après lui, certains phénomènes sont dus à ce que le moi du sujet ne s'aperçoit pas de ce qui se passe en lui parce que sa conscience est devenue faible et indistincte. Il en est ainsi dans maintes expériences de Binet et de M. Janet. Par exemple, après avoir touché un certain nombre de fois, mettons six fois, la main insensible et cachée derrière un écran d'une hystérique, on prie celle-ci de dire un nombre et elle répond *six*. Il n'y a pas lieu de prétendre que le calcul a été effectué sans conscience ou par une seconde personnalité subconsciente. La main, bien qu'en

(282) *Ibid.*, p. 41.

Cette réponse où FOUILLÉE se réfère à son panpsychisme ne paraît guère satisfaisante, car si le physique enveloppe du psychique, comment nier que ce ne soit du psychique inconscient ?

(283) FOUILLÉE s'est montré ici perspicace. En effet, n'a-t-on pas abusé, à une certaine époque, des explications par l'inconscient, n'a-t-on pas transformé cette notion commode en une sorte d'entité servant à expliquer tout ce qui paraissait bizarre et embarrassant aux yeux des psychologues ou à donner un aspect de merveilleux à des faits artificiellement provoqués pour l'étonnement des spectateurs ? FOUILLÉE a été des premiers à ne pas se contenter de ces explications par un merveilleux inconscient.

apparence insensible, a envoyé au cerveau des impressions très faibles, impressions qui ont provoqué une réaction machinale sous forme d'une numération presque inconsciente. C'est ainsi qu'absorbés dans un travail, nous pouvons chanter ou compter machinalement; l'hystérique fait comme nous, sans s'en apercevoir et, quand on lui demande de dire un nombre, elle a déjà pensé vaguement à la réponse; le nombre qu'elle croit choisir au hasard est, en réalité, déterminé par les impressions antécédentes (284). D'ailleurs, Binet note lui-même, qu'en interrogeant le sujet avec précaution, on se rend compte qu'il a l'idée de l'excitation sans savoir comment, ni pourquoi cette idée lui est venue (285).

D'autre part, les phénomènes d'anesthésies systématisées ou d'hallucinations négatives n'impliquent pas — comme on l'a prétendu — un dédoublement de conscience allant jusqu'à produire, chez un même sujet, deux personnalités, l'une, consciente, qui ne voit pas l'objet que, pendant le sommeil, on lui a ordonné de ne pas voir, l'autre, inconsciente, qui voit ce même objet (286). En effet, il n'est pas prouvé que la personnalité consciente du sujet ne voie aucunement ce qu'on lui a suggéré de ne pas voir; elle ne veut pas voir, elle « est persuadée qu'elle ne *peut* pas et ne

(284) *Psychologie* II, p. 342.

(285) Cf. BINET, *Altérations de la personnalité*, p. 184 sqq.

Ici, FOUILLÉE et BINET ne diffèrent pas beaucoup sur l'explication du phénomène, mais tandis que le premier parle d'une numération presque inconsciente, le second admet qu'une personnalité inconsciente effectue le calcul, que l'inconscient « *souffle* à la conscience prime l'idée du nombre ». (*Ibid.*, p. 189.)

(286) On connaît les expériences amusantes de M. PIERRE JANET. Rappelons-en une à titre d'exemple : pendant le sommeil hypnotique, raconte M. JANET, je mets sur les genoux de Léonie cinq cartes blanches dont deux marquées d'une croix et je lui dis : quand vous serez réveillée, vous ne verrez plus les papiers marqués d'une croix. Au réveil, je la prie de compter les papiers et de me les remettre un à un. Léonie prend les trois papiers blancs et me les remet ; j'insiste et demande les autres; elle soutient qu'il n'y en plus. Je prends alors tous les papiers et les étale sur ses genoux, à l'envers ; elle en compte cinq et me les remet tous. Je

doit pas voir, ni avouer qu'elle voit (287)». En réalité, l'image de l'objet se trouve simplement rejetée dans l'ombre et exclue de l'ensemble des perceptions avouées et reconnues telles. Aussi point n'est besoin de supposer deux acteurs dont l'un voit et l'autre ne voit pas.

En ce qui concerne les maladies de la personnalité, Fouillée voit, dans le cas de personnalités successives, des altérations graves de la mémoire, consécutives à des altérations de la sensibilité. Ces personnalités, dit-il, « ne sont que des sous-mémoires diversement systématisées, avec des tendances corrélatives de la volonté également systématisées (288) ». Et citant le cas de Léonie 1, Léonie 2, Léonie 3 de M. P. Janet, il ajoute, non sans perspicacité : « C'est une comédie à cent actes divers, dont la comédienne est dupe toute la première et ne voit pas l'unité (289) ». Quant aux dédoublements qui consistent dans la simultanéité de plusieurs groupes opposés d'idées et d'impulsions, ils s'expliquent par une sorte de rêve qui persiste chez le sujet parallèlement à la conscience distincte. L'hystérique rêve éveillé

les replace en laissant les croix visibles ; elle ne peut prendre que les trois non marqués et laisse les deux autres. Dans une autre expérience, quand elle a sur les genoux les papiers marqués d'une croix, je lui commande d'écrire ce qu'il y a sur ses genoux ; elle écrit : il y a deux papiers marqués d'une croix. Je lui dis : Pourquoi Léonie ne les a-t-elle pas remis ? Elle ne peut pas, elle ne les voit pas. (Cf., *Automatisme*, pp. 276 à 279.)

De cette expérience et de bien d'autres similaires, M. JANET et après lui, BINET et PAULHAN concluent qu'il y a chez le sujet deux personnages : le personnage conscient qui obéit à la suggestion et le personnage subconscient qui voit tous les cartons et distingue ceux qui sont marqués de ceux qui ne le sont pas, personnage qui, ajoute BINET « juge l'autre personnage, le conscient, sait ce que celui-ci peut voir, peut dire et peut faire » (*Altérations de la personnalité*, p. 291. Cf. PAULHAN *Activité mentale*, p. 234).

(287) *Psychologie* II, p. 398.

A propos des anesthésies systématisées, M. WALLON écrit : Faits artificiels... parce qu'ils sont le résultat de la suggestion. La réalité même en est contestable, car ils sont connus par le témoignage du patient dont la suggestion risque de modifier plus facilement encore les réponses que la sensibilité. (*Psychologie* par DUMAS II, p. 484.) C'est à peu près ce que disait FOUILLÉE.

(288) *Psychologie* II, p. 405.

(289) *Ibid.*, II, p. 406.

et arrive ainsi à jouer deux rôles à la fois, s'identifiant avec ces deux rôles (290). Toutefois il serait possible aussi que ces phénomènes de dédoublement du moi fussent dus à un manque de concordance entre le travail du cerveau droit et celui du cerveau gauche (291). Quoi qu'il en soit, dans tous ces cas, et particulièrement dans ceux où les deux personnes s'ignorent entièrement l'une l'autre, il y a désagrégation mentale, affaiblissement plus ou moins profond de la synthèse intellectuelle.

Inexistant chez l'homme, soit dans le domaine du normal, soit dans celui du pathologique, le psychisme inconscient ne se trouve pas davantage chez les animaux. L'instinct animal n'est pas, comme le veut Hartmann (292), la manifestation d'une inconsciente volonté de la nature; ses prétendues merveilles s'expliquent bien plus simplement — nous le verrons — en faisant appel à la notion d'idée-force.

En résumé, Fouillée nie l'inconscient ou le ramène au subconscient: « il n'y a pas de vide, pas d'insensibilité complète, pas d'obscurité absolue dans notre conscience. Les

(290) Cf. *Ibid.*, II, p. 405.

Ici encore FOUILLÉE a été bien servi par son esprit critique et a vu que les prétendus dédoublements de la personnalité n'étaient pas aussi complets que certains le prétendaient. Des observations postérieures lui donnent raison. M. DUMAS disait récemment dans un cours : « Les dédoublements de la personnalité, personne n'y croit plus. »

(291) Cf. *Mouvement positiviste*, p. 190.

(292) HARTMANN pose, comme premier principe des êtres, la volonté et l'idée, volonté et idée inconscientes qu'il appelle d'un seul mot *l'Inconscient*. Purement spirituel en lui-même, cet inconscient est répandu dans la matière brute aussi bien que dans la plante, l'animal et l'homme. Il est très supérieur à la pensée consciente et c'est lui qui agit dans les merveilleux instincts des animaux. (Cf. *Philosophie de l'Inconscient* T. II.)

FOUILLÉE qualifie la théorie de HARTMANN de mytique et ne lui ménage pas l'ironie. « M. de Hartmann, dit-il, a intitulé son livre la *Philosophie de l'Inconscient* ; il aurait dû l'intituler : La *Mythologie de l'Inconscient* (*Evolutionnisme*, pp. 73-74). Aussi bien les faits invoqués s'expliquent-ils sans qu'il soit besoin de faire appel à cette mystérieuse volonté ou à une autre forme, quelle qu'elle soit, de l'Inconscient.

prétendues ténèbres ne sont qu'une lumière moins vive (293) ».

Dans cette question de l'inconscient, il est en désaccord avec la grande majorité des psychologues ou philosophes de son temps et avec tous ou presque tous les psychologues actuels. Il s'accorde avec un petit nombre d'autres, en particulier avec Rabier, qui affirme comme lui que « tous les phénomènes psychologiques sont naturellement et nécessairement accompagnés de conscience (294) »; et aussi avec Hamelin qui, se plaçant à un point de vue métaphysique, déclare que « l'inconscience absolue est inadmissible (295) » et cela parce que « la conscience constitue tout l'essentiel de la représentation (296) ». Elle n'est pas seulement l'attribut nécessaire de celle-ci, « elle en est le cœur (297) ».

(293) *Mouvement positiviste*, pp. 295-296.

(294) RABIER, *Psychologie*, p. 31.

(295) HAMELIN, *Eléments de la représentation*, p. 334.

(296) *Ibid.*, p. 336.

(297) *Ibid.*, p. 336.

On peut remarquer ici que si les psychologues contemporains adoptent presque unanimement la notion d'inconscient, ils ne sont pas arrivés à s'entendre sur le sens exact à donner à ce mot *inconscient*. Les uns le prennent dans un sens large, où il signifie aussi bien *subconscient*. D'autres distinguent nettement inconscient et *subconscient*. D'après une définition du *Vocabulaire philosophique*, l'inconscient serait ce qui échappe entièrement à la conscience, même quand le sujet cherche à le saisir et à y appliquer son attention. M. DWELSHAUVERS désigne par ce mot « les actions qui se passent en dehors de la conscience tout en influençant celle-ci ». (*Mécanismes subconscients*, p. 5) ou encore « tous les processus qui entrent en composition dans la vie consciente sans que l'observation subjective les remarque » (*Traité de psychologie*, p. 143) et il y englobe des éléments organiques comme les mouvements des muscles oculaires. M. RIVERS veut que la notion d'inconscient psychologique soit « réservée aux éléments psychiques qui ne peuvent être ramenés à la conscience par aucun des procédés d'évocation ou d'association habituels, mais que seules des circonstances exceptionnelles — sommeil, hypnose, libres associations ou divers états pathologiques — peuvent nous révéler ». (*Instinct et Inconscient*, p. 12.)

Encore maintenant, FOUILLÉE pourrait dire que, par le terme d'*inconscient*, les psychologues désignent des choses différentes.

CHAPITRE III

LA FORCE DES IDÉES

SON RÔLE EN PSYCHOLOGIE

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce que Fouillée appelle *idée*, ce n'est pas un simple phénomène de connaissance, une représentation qui serait comme une copie ou un tableau de quelque objet extérieur à nous ou encore un concept nous donnant simplement la notion abstraite d'une essence intelligible. Le mot *idée* désigne « *les états de conscience*, non seulement avec leur côté intellectuel, mais aussi avec *sentiment* et *l'appétition* qui en sont inséparables (1) ». Dès qu'un phénomène mental est saisi comme distinct par la conscience, dès qu'il est *aperçu*, il mérite le nom d'*idée*. Les idées, ce sont donc « tous les états de conscience en tant qu'inséparables de quelque *représentation* qui leur donne une *forme*, un *objet*, et les rend susceptibles de *réflexion sur soi* dans le *sujet* conscient (2) ». Et si on les appelle *idées-forces*, c'est pour bien marquer qu'elles ne sont pas des idées ombres, des idées reflets, mais bien des idées actives.

L'idée est une force en ce sens qu'elle est principe de mouvement extérieur, principe de changement, d'activité mentale pour l'être qui en est le sujet, enfin facteur de l'évolution universelle. L'idée est donc force sous de multiples aspects. « Que veut-on dire, demande M. Parodi, en posant l'idée comme une force ? S'agit-il de sa force en

(1) *Evolutionnisme*, p. XVII.

(2) *Ibid.* p. XVIII.

tant qu'idée, c'est-à-dire de sa clarté ou de sa confusion, ou du moins en tant qu'état de conscience, c'est-à-dire de son aptitude à séduire, à exciter ou à émouvoir ? Mais alors la notion de force n'ajoute rien de vraiment nouveau. l'idée agit dans la mesure où elle est idée sur d'autres idées ou en tant que sentiment sur d'autres sentiments, mais toujours dans les limites du conscient. Ou bien on entend qu'une idée, quelle qu'en soit la valeur d'intelligibilité, clarté ou distinction, et quelle qu'en soit l'intensité dans la conscience, agit en outre comme une force quelconque, est cause de mouvement, s'introduit dans l'univers matériel (3) ». Nous verrons que, pour Fouillée, l'idée est force en ces deux sens qui finissent par se rapprocher jusqu'à devenir inséparables dans la théorie du monisme panpsychique et que la force d'une idée n'est pas indépendante de sa clarté et de sa distinction, ni de son intensité dans la conscience, puisque le progrès de l'être vivant consiste dans une marche à la conscience, à une conscience de plus en plus distincte et réfléchie.

D'où vient cette force des idées ? De ce que, comme nous l'avons vu, le fond de l'être, c'est l'activité, le vouloir au moins élémentaire et, d'autre part, de ce qu'il y a union indissoluble entre la connaissance et l'activité : « Tout état de conscience est *idée* en tant qu'enveloppant un discernement quelconque et il est *force* en tant qu'enveloppant une préférence quelconque, si bien que toute force psychique est en dernière analyse un vouloir (4) ».

Mais comment concevoir cette force ou énergie psychique ? Est-elle susceptible d'apparaître sans qu'il y ait par ailleurs déperdition d'une force analogue ou au contraire est-elle soumise à une loi de conservation et d'équivalence comme celle qui régit les énergies physiques ? Fouillée répond : « On peut... très bien admettre une loi radicale de conservation pour l'énergie psychique et conséquemment de corrélation quantitative entre les diverses manifestations

(3) PARODI : *La philosophie en France*, p. 47.

(4) *Psychologie*, I, p. XVI.

de cette énergie (5) ». Dans les transformations psychiques, comme dans les transformation physiques, il y a une résultante qui possède une force égale à la somme des forces composantes; « toute direction de l'esprit, tout mouvement de la volonté est la résultante des excitations actuelles et de la force inhérente aux tendances constituant le caractère (6) ». Et, en un mot, tout état actuel de conscience « est la résultante proportionnelle de l'état antérieur et des forces incidentes qui l'ont modifié (7) ». Les faits, d'ailleurs, mettent en lumière cette loi de conservation et d'équivalence de l'énergie psychique : une idée ou une émotion acquièrent-elles un très haut degré d'intensité, elles ne laissent guère place à d'autres idées ou d'autres sentiments parce qu'elles accaparent toute la force disponible, mais bientôt elles faiblissent, s'affaissent, en quelque sorte, et alors l'équilibre se rétablit; le calme suit l'agitation de la colère, l'abattement suit l'exaltation du courage. Ces exemples et bien d'autres montrent : « 1° qu'il y a un certain *quantum* d'énergie psychique répondant à un certain *quantum* d'énergie cérébrale et 2° qu'il y a corrélation quantitative... entre les divers modes d'énergie mentale comme il y a corrélation quantitative entre les divers modes d'énergie physique (8) ». Et si l'on émet cette objection: Un sentiment, une idée « ne trouvent jamais dans leurs antécédents psychologiques leur explication complète. Ils apparaissent toujours comme étant autre chose que ces antécédents, comme renfermant des qualités nouvelles, et, à ce titre, ils échappent à la loi de la proportionnalité de la cause et de l'effet (9) »; il faut répondre qu'il y a lieu de distinguer ici proportionnalité et identité; l'effet n'est pas identique à la cause; « la volition n'est pas identique aux *sentiments* ou *idées* qui entrent parmi ses antécé-

(5) *Evolutionnisme*, p. 130.

(6) *Ibid.*, p. 130.

(7) *Ibid.*, p. 130.

(8) *Ibid.*, p. 131.

(9) BOUTROUX : *Contingence des lois*, p. 125, cité par FOUILLÉE. *Evolutionnisme*, p. 129.

dents (10); il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas équivalence quantitative entre les antécédents et le conséquent. Dans le monde physique lui-même, il y a conservation de la force et équivalence entre les forces, bien que celles-ci soient très différentes qualitativement (11).

D'autre part, si l'on demande pourquoi et comment agissent les idées, si l'on objecte que nous ne *comprendons* pas le mode de leur causalité, il faudra dire que nous constatons sans cesse en nous et hors de nous l'efficacité des idées, et que si nous ne la comprenons pas complètement, c'est que, « à vrai dire, nous ne comprenons la causalité de rien, pas plus celle d'une bille qui en pousse une autre que celle d'une représentation qui en amène une autre ou suscite un sentiment (12) ». Est-ce là une raison pour nier cette causalité ?

**

La force des idées consiste d'abord en ce que toute idée se prolonge ou au moins tend à se prolonger par un mouvement. « Point d'idées qui ne produise un mouvement cérébral et ne tende à s'exprimer dans nos membres, dans nos mouvements extérieurs (13) ». Le mouvement peut n'être qu'ébauché dans le cerveau et ne pas se propager au dehors si l'idée est trop faible ou si une idée antagoniste vient opposer au mouvement naissant une force contraire. Mais, si l'idée est assez intense, le mouvement extérieur s'ensuit nécessairement. En effet, l'idée n'est en réalité « qu'une action commencée, réfléchie sur elle-même par l'obstacle qu'elle rencontre dans les autres idées qui tendent comme elle à l'existence, et prenant ainsi conscience de soi (14) ». Idée et mouvement sont donc inséparables.

Fouillée remarque que les psychologues de son temps ne s'accordent pas sur le choix de l'élément mental auquel

10) Cf. *Ibid.*, p. 129.

(11) Cf. *Evolutionnisme*, p. 129.

(12) *Morate*, pp. 180-181.

(13) *Critique des systèmes*, p. 20.

(14) *Ibid.*, p. 20.

est immédiatement lié le mouvement (15). Pour Bain, c'est la recherche du plaisir qui provoque le mouvement; toutefois, il y a des exceptions à cette loi; en dehors du sentiment et du désir, l'*habitude*, la *sympathie*, l'*idée fixe* ont aussi un pouvoir moteur. D'après d'autres, c'est le *désir*, et non le *plaisir*, qui meut. Enfin, William James admet que la représentation suffit, à elle seule, à déclencher le mouvement. Il n'est pas nécessaire que l'état de conscience soit affectif pour produire cet effet; en réalité, « *toute représentation d'un mouvement provoque à quelque degré ce mouvement* (16) » et, dans l'action volontaire, aussi bien que dans l'action spontanée, la pure représentation du mouvement est la seule cause immédiate de celui-ci.

Fouillée rejette toutes ces distinctions entre plaisir, désir, représentation; distinctions qui, dit-il, sont un retour à la vieille psychologie des facultés séparées. D'après la thèse du processus appétitif, sous les idées claires, celles qui apparaissent comme le plus purement idées, au sens intellectuel du mot, il y a toujours des tendances profondes; d'autre part, jusque dans les tendances obscures, les sentiments vagues, il y a toujours des éléments perceptifs et représentatifs; il n'y a donc pas lieu de se demander lequel de ces éléments est force, puisqu'ils sont indissolublement unis. On peut aussi bien dire *idée-force*, ou *sentiment-force*, ou *désir-force*, mais le mot *idée*, tel qu'il a été défini, enferme les trois sens (17).

Aussi peut-on formuler cette loi : « *Tout état actuel de conscience, en raison de son intensité même ou de sa force tend à déterminer des mouvements plus ou moins intenses et étendus* (18) ». Du point de vue mécanique, tout état de conscience s'accompagne d'une onde de mouvement dont l'intensité correspond à celle de cet état lui-même. Du point de vue mental, tout état de conscience « tend à déterminer

(15) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 96-97.

(16) W. JAMES : *Précis de psychologie*. Trad., p. 568

(17) Cf. *Evolutionnisme*, p. 97; cf. *Eléments de la morale*, p.

(18) *Evolutionnisme*, p. 97.

du mouvement *en raison de l'intensité même de la représentation, du sentiment et de l'appétition qu'il enveloppe* (19) ».

Pour vérifier cette loi, il faut considérer d'abord les idées ayant pour objet un mouvement même. C'est le cas où la force motrice des idées est le plus apparente. En effet, « l'idée d'une action possible est une image, une représentation intérieure de l'acte; or, la représentation d'un acte, c'est-à-dire d'un ensemble de mouvements, en est le premier moment, le début et est ainsi elle-même l'action commencée (20) », de telle sorte que la conscience trouve dans la seule idée d'un mouvement la première condition suffisante et adéquate de ce mouvement, cela surtout lorsque l'idée est intense et exclusive. Par exemple, penser à la marche « c'est marcher dans son imagination; c'est même à la lettre marcher par le cerveau, non par les jambes (21) » et, si la pensée est assez intense et n'est pas contredite par une autre pensée, la marche des jambes s'ensuivra. Ce que nous appelons un mouvement possible n'est autre chose qu'un mouvement à l'état naissant, une innervation à son degré le plus faible: « *je puis* marcher signifie : je *commence* les premières décharges nerveuses de la marche et *la suite* viendra si les mouvements ne sont pas contrariés, si l'idée de la marche devient prédominante, si le *désir* de la marche l'emporte, si *je veux* marcher (22). En résumé, « pour qu'une représentation de mouvement aboutisse à un mouvement de translation, il suffit qu'elle ne soit arrêtée par aucune autre représentation (23) ». Et comme nous le verrons plus loin, Fouillée ne manque pas de faits pour appuyer sa thèse.

En second lieu, si l'on considère l'idée d'une *sensation* ou d'un *sentiment*, on voit qu'elle tend à se réaliser aussi bien que l'idée d'un mouvement. « L'idée d'une sensation

(19) *Ibid.*, p. 98.

(20) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 3.

(21) *Ibid.*, p. 3.

(22) *Ibid.*, p. 4. Cf. *Droit*, p. 247.

(23) Cf. *Evolutionnisme*, p. 102. *Eléments de la morale*, p. 26.

en est le commencement et la première réalisation (24) » ; et des expériences ont montré que, si un sujet attend à un moment donné une impression déterminée, il peut apercevoir l'impression *avant* qu'elle ne se soit produite. Dans ce cas, l'idée se réalise elle-même avant d'avoir été réalisée par l'objet extérieur (25).

En troisièm^e lieu, les *idées* abstraites, les idées pures ont-elles aussi le pouvoir de déterminer et de diriger des mouvements ? Sans doute, si l'on entend par idée une forme abstraite et logique, ne comportant que de la pensée détachée de toute image et de tout sentiment et indépendante d'un mécanisme cérébral quelconque, l'idée ainsi conçue n'est peut-être pas une force. Mais une telle idée n'existe pas dans la conscience. Toute idée est accompagnée d'un certain travail cérébral. Toute idée comporte image quand ce ne serait que l'image du mot par lequel elle prend conscience d'elle-même, c'est ainsi que l'idée qui paraît la plus pure de toutes, *la pensée de la pensée même* comporte l'image du mot *pensée* (26). D'autre part, « l'image est un retentissement ou un renouvellement plus ou moins affaibli de la sensation (27) ». Il s'ensuit que l'image enveloppe des mouvements et que, par son intermédiaire, l'idée à laquelle elle est liée se traduit en action. Toutefois, le mot n'est pas moteur, par lui-même en tant que *mot*, comme paraît l'admettre Ribot (28) ; il n'est que le substitut et le symbole des idées. S'il y a des mots forces tels que *honneur*, *patrie*, c'est que ces mots sont liés à tout un ensemble

(24) *Evolutionnisme*, p. 106.

(25) Cf. *Ibid.*, p. 106.

(26) Cf. *Ibid.*, pp. 107-108.

(27) *Psychologie*, I, p. 185. FOUILLÉE ajoute : « On peut regarder la chose comme démontrée par la physiologie contemporaine. »

On sait que la psychologie actuelle tend à admettre que l'image n'est, ni au point de vue physiologique, ni au point de vue psychologique un simple renouvellement de la sensation.

(28) Cf. RIBOT : *L'attention*, p. 85. RIBOT admet bien que, dans la pensée abstraite, il doit y avoir sous le mot un « *savoir potentiel* », et il ajoute : « Ici, l'élément moteur ne peut se trouver que dans le mot ».

d'idées et de sentiments forces et, par là, à tout un ensemble de forces motrices accumulées dans le cerveau (29).

On peut donc conclure que « *tout état de conscience, quel qu'il soit, est force motrice* (30) ». Mais comment l'est-il? L'idée agit-elle mécaniquement comme une force physique quelconque, s'introduit-elle dans l'univers matériel (31) » ? La force des idées, répond Fouillée, ne consiste pas dans une action qu'elles exerceraient mécaniquement, mais dans la loi nécessaire qui unit tout état de conscience distinct, toute « idée »... à un mouvement conforme, lequel, s'il n'est pas empêché, réalise l'idée au dehors (32) ». L'idée, en tant que telle, ne s'insère pas dans le cycle des forces physiques; elle ne fait pas brèche au mécanisme universel. La question de son rapport avec le mouvement, c'est la question des rapports du physique et du mental.

Cette thèse, de l'idée force motrice, on la trouve à l'époque de Fouillée, chez nombre de psychologues, souvent sous le nom de pouvoir moteur des images.

Bain avait déjà formulé cette loi : « Tout fait de conscience détermine un mouvement et ce mouvement s'irradie dans tout le corps et dans chacune de ses parties (33) ». En 1879, Ribot insistait sur le rôle, essentiel dans la vie mentale, des phénomènes moteurs qui « apparaissent non plus comme un élément étranger, mais comme un moment du processus psychique (34) » ; qui sont à la base de la vie mentale où « *partout et toujours, il y a des mouvements* (35) » ; il soutenait que tout état psychique est une *tendance* et est suivi d'un mouvement.

(29) Cf. *Evolutionnisme*, p. 109.

(30) *Ibid.*, p. 109.

(31) C'est la question que pose M. PARODI.

(32) *Psychologie*, I, p. XVII. Cf. *Eléments de la morale*, p. 26.

(33) BAIN : *Emotions et Volonté*, p. 4. La première édition de cet ouvrage est parue en 1859.

(34) RIBOT, *Revue philosophique*, 1879, II, p. 384.

(35) *Ibid.*, p. 384.

De leur côté, les physiologistes étudiaient la question d'une manière plus scientifique. Féré remarquait que, chez les névropathes, la seule vue d'un mouvement provoque l'exécution de celui-ci et que l'énergie du mouvement paraît en rapport avec l'intensité de la représentation mentale de ce même mouvement. Il appelait ce phénomène l'*induction psycho-motrice* et y voyait la preuve expérimentale de l'opinion, admise par les psychologues, que l'idée du mouvement est déjà le mouvement qui commence et que toutes les fois que l'idée est suffisamment intense, l'action la suit nécessairement (36). Il observait l'expression et la contagion des émotions et des sentiments, les faits d'imitation et de suggestion mentale, il faisait des expériences et concluait que toute excitation, toute perception, même latente, détermine un effet dynamique, en un mot que « chaque impression met en mouvement tout l'organisme (37) ».

William James reproduit la loi de Bain, tout en admettant qu'il n'est pas impossible qu'elle comporte des exceptions (38). A son tour, M. Pierre Janet la soutient, dans son *Automatisme psychologique*, et la résume ainsi dans sa conclusion: Si l'on fait naître dans l'esprit d'une personne un phénomène psychologique quelconque, une sensation, une hallucination, une croyance, une perception simple ou complexe, on provoque infailliblement un mouvement corporel correspondant qui varie en complexité comme le phénomène psychologique lui-même. Et inversement, si nous examinons ou produisons diverses suppressions de mouvements, dans les cas par exemple de paralysie partielle ou complète, nous constatons qu'il y a,

(36) Cf. FÉRÉ, *Sensation et mouvement*, pp. 13 à 15.

(37) *Ibid.*, p. 69, cf., p. 56. « Au cours de nos recherches, nous sommes arrivé par l'excitation de divers organes insensibles à la démonstration expérimentale de ce fait que toute excitation même perçue, toute perception latente détermine un effet dynamique » effet qui se manifeste même sur les muscles de la vie organique (p. 56).

(38) Cf. W. JAMES, *Précis de psychologie*. Trad. p. 492.

en même temps, dans la conscience, un vide particulier, soit la perte d'une image ou amnésie, soit la perte d'une sensation ou anesthésie (39).

Nous voyons donc qu'il n'y a rien de nouveau dans cet aspect de la théorie des idées-forces.

Au point de vue psychologique, la force des idées consiste dans l'influence qu'elles ont sur nos sentiments, nos croyances, nos décisions, et, par là même, sur nos actions, en un mot sur toutes les transformations de notre vie psychique ; ou plutôt, les idées-forces ne sont que cette vie elle-même considérée dans son progrès dynamique. L'homme « se transforme continuellement sous l'influence de causes qui sont, non plus purement physiologiques, ni purement sociologiques, mais encore psychologiques (40) » ; et ces causes, ce sont les idées-forces, c'est la pensée qui, bien loin d'être un miroir passif, est active et, par son action même, contribue à réaliser son objet. « Faut-il répéter, écrit Fouillée, que l'idée n'est pas quelque chose de mort et de stérile. Elle est un motif, mieux que cela, une action déjà réelle d'un être intelligent, une démarche, un mouvement (41) ».

L'idée est force d'abord en ce sens que, comme acte de conscience, elle est en perpétuel devenir, elle tend à se conserver et à se développer, « à croître par cela seul qu'elle est (42) », à se faire plus intense, plus distincte dans l'esprit. L'idée « est comme un capital qui s'accroît de ses intérêts et des intérêts de ses intérêts (43) ».

Mais les idées sont des forces surtout en ce qu'elles constituent des motifs d'action pour la volonté, et, par là, réalisent ou du moins tendent à réaliser leur objet. « Se persuader qu'on peut agir, c'est se donner à soi-même un pouvoir réel, non sans doute d'exécuter l'impossible, mais

(39) Cf. JANET : *Automatisme*, p. 482.

(40) *Eléments de la morale*, p. 12.

(41) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 291.

(42) *Psychologie*, I, p. 120. Cf. *Morale*, p. 52. *Eléments de la morale*, pp. 27-28.

(43) *Droit*, p. 290 en note.

d'exécuter ce qui est possible par cette idée même et sous cette idée (44) ». Assurément, il serait absurde de prétendre qu'une idée, quelle qu'elle soit, réalise, en dehors de l'esprit qui la conçoit, son objet : « l'idée des étoiles fixes ne fixera dans le firmament aucune étoile (45) ». Mais quand il s'agit d'idées qui portent sur une fin immanente à poursuivre, sur quelque perfection à acquérir, quelque progrès à accomplir, ces idées, par leur propre force, réalisent progressivement ce qu'elle représentent. Aussi de ce point de vue, parmi toutes les idées, celles qui sont le plus intensément des forces, ce sont les idées de fins ou de règles pratiques, les idées de biens ou celles de lois, en un mot les *idéaux* (46).

Enfin, en même temps qu'elle est un stimulant de l'action, une force de réalisation de son objet sous la forme de la volition, l'idée « est une force d'objectivation interne sous la forme de l'affirmation. Toute idée, en effet, si par hypothèse elle est seule, s'affirme et affirme son objet (47) ».

Si la loi des idées est de réaliser leur objet, comment expliquer alors que certaines idées soient des forces de répulsion et tendent, non seulement à ne pas se réaliser, mais parfois à réaliser leur contraire ? Dans les cas d'idées répulsives, il y a deux moments : l'idée est toujours au premier, un début de mouvements cérébraux en un certain sens et si les autres idées ou sentiments ne la paralysaient pas, elle suivrait son cours sans inhibition. C'est ce qui a lieu dans le « vertige de l'abîme » dans le *monodéisme*. Mais au second moment, chez l'être sain, l'idée est inhibée, arrêtée, les mouvements corrélatifs sont suspendus par la réaction de toutes nos tendances contre ces actes dont l'idée seule nous inspire l'horreur. Qu'il s'agisse d'une force inhibitrice ou d'une force impulsive, l'idée vivement conçue a donc toujours une force et ainsi, cette apparente exception rentre pourtant dans la loi générale.

(44) *Morale*, p. 41.

(45) *Pensée*, p. 39.

(46) Cf. *Éléments de la morale*, p. 239. *Evolutionnisme*, p. 277.

(47) *Evolutionnisme*, pp. 277-278. Voir plus loin : le jugement.

Mais quels sont les différents caractères des idées-forces qui peuvent les rendre plus ou moins efficaces ?

En premier lieu, l'idée n'est force qu'en tant qu'elle est consciente; et elle est d'autant plus efficace qu'elle est plus nettement consciente. L'action réfléchie est « doublement action; elle se fait et fait qu'elle se voit faire. Elle est ainsi deux fois vivante et deux fois puissante (48) ». Ceci résulte de la supériorité de la conscience claire sur le subconscient. Si vous réfléchissez sur certaines idées, si vous vous persuadez de leur valeur, vous en ferez des règles de pensée et d'action, par là même de progrès ; cela parce que les « convictions réfléchies pénètrent l'intelligence tout entière et, par l'intelligence, envahissent le cœur (49) » et passent dans les actes. C'est ainsi que: « je fais ma *dignité* en la concevant, je commence à réaliser mon *indépendance* en la pensant, je fais ma *responsabilité* en me concevant responsable, je fais mon *moi* lui-même en disant : moi : *me cogito, ergo ego sum* (50) ». Les idées les plus efficaces, se sont les idées intenses et dominantes, celles qui sont des convictions réfléchies et profondes parce qu'alors, elles deviennent vraiment des modèles intérieurs, des types d'action auxquels se conforme la conduite. Au contraire, les idées confuses ou peu intenses restent sans efficacité; par exemple, celui qui n'a « qu'une conception faible et vague de l'indépendance idéale et du droit, doute de leur valeur ou la nie et sa conduite elle-même devient comme un doute en action ou une négation visible de tout idéal universel (51) ».

Si l'élément intellectuel des idées a tant d'importance pour leur efficacité, il s'ensuit que les idées abstraites ne sont pas, comme on l'a prétendu, « incapables de remuer un fétu (52) » ; les idées générales se montrent souvent plus puissantes que d'autres parce qu'elles ont, en quelque sorte, emmagasiné de la force en se transmettant à travers les

(48) *Pensée*, p. 30.

(49) *Ibid.*, p. 40.

(50) *Ibid.*, p. 39.

(51) *Droit*, p. 276.

(52) *Ibid.*, p. 250.

générations, parce qu'aussi, elles sont dégagées des contingences de temps, d'espace, de personnes et qu'ainsi, elles survivent aux circonstances où elles sont nées ; il en est même dont la force croît en raison de leur universalité (53).

En un mot, l'intelligence, immanente à la vie instinctive est, non moins que celle-ci, une énergie. Et si les *intellectuels* paraissent souvent hésitants et indécis, c'est qu'ils « ne sont pas encore assez intelligents et que les problèmes pratiques demeurent pour eux sans solution déterminée... Là où votre intelligence hésite et s'arrête, une intelligence plus puissante passera outre et prendra parti (54) ».

Le second caractère des idées qui leur confère une valeur d'action, c'est le caractère affectif. Plus un état psychologique enferme de sentiment, de passion, plus il est promoteur d'action, plus il influence notre conduite : au contraire, les « plus hautes idées, si le cœur est froid par nature, perdent leur efficace et deviennent des formules sans fécondité (55) ». C'est pourquoi, s'il est des idées qui restent à l'état d'abstractions froides et mortes, c'est-à-dire à l'état de *mots* que la bouche seule prononce sans qu'ils éveillent aucun sentiment, celles-là seront sans efficacité sur la conduite (56). L'image du mot, comme toute image, provoquera un mouvement, mais ce mouvement, aussitôt arrêté par d'autres, ne se propagera pas jusqu'à l'extérieur et ne modifiera pas notre action. Par ailleurs ce n'est pas le désir confus et indéterminé, la passion qui s'ignore, qui sont surtout efficaces. Comme l'a reconnu Ribot, l'amour « redouble d'intensité par la conscience de soi (57) » ; une tentation vague et mal déterminée pour la conscience, reste facile à vaincre, mais elle pourra devenir irrésistible

(53) Cf. *Eléments de la morale*, p. 33. *Morale*, p. VII. *Evolutionnisme*, p. 109.

(54) *Caractère*, p. 163.

(55) *Ibid.*, p. 166.

(56) Cf. *Pensée*, p. 39.

(57) *Evolutionnisme*, p. 271.

si elle se détermine et se formule nettement(58). Ainsi la conscience distincte constitue toujours une force additionnelle pour l'état qu'elle éclaire.

Fouillée s'écarte ici d'une tendance assez générale de la psychologie contemporaine, tendance à admettre une sorte de prédominance de l'influence du subconscient sur celle de la conscience claire, particulièrement en ce qui concerne la direction de notre activité. C'est ainsi que, selon M. Bergson, dans l'acte libre, nous nous déterminons le plus souvent, en vertu de tendances profondes, mais ignorées de nous-mêmes et quand nous voulons nous expliquer notre décision, « nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison (59) » ; ainsi encore que Freud et bien d'autres attribuent une grande importance, dans la vie psychique, aux tendances inconscientes ou refoulées. Fouillée, lui, n'admet pas cette supériorité accordée au subconscient : « La réflexion, dit-il, que plusieurs tendent aujourd'hui à rabaisser, au profit de la vie spontanée et de l'instinct, constitue, à nos yeux, l'acte le plus essentiel de la conscience (60) ». La force de l'idée — à part peut-être dans certains cas pathologiques — est, en raison directe de sa clarté, de son intensité dans la conscience distincte. Aussi la réflexion, l'attention, portées sur un état psychique, augmenteront ou diminueront sa force selon qu'elles lui feront attribuer plus ou moins de valeur. L'attention cherche la connaissance, elle poursuit la possession de l'objet tel qu'il est ; la pensée réfléchie nous permet de dominer la durée, de prévoir l'avenir, et de pourvoir à l'action (61). En outre, c'est par la réflexion surtout que nous posons notre moi et l'érigions en idée-force ; c'est par elle que la conscience s'oriente par rapport à un centre dynamique et se conçoit comme moralement responsable. Enfin, le discernement, opération intellectuelle, confronte les idées

(58) *Ibid.*, p. 271. FOUILLÉE se réfère ici aux idées de GUYAU et le cite.

(59) BERGSON : *Données immédiates*, p. 130.

(60) *Pensée*, p. 30.

(61) Cf. *Ibid.*, p. 30.

les unes avec les autres et, par là, modifie la croyance qu'on leur accorde et leurs puissances respectives. « Cette sorte de pesée intérieure », selon l'expression de Guyau, suffit à faire monter les unes et descendre les autres.

En résumé, le « cœur sans la pensée est aveugle, la pensée sans le cœur est paralytique (62) » ; aussi les idées qui tendent à l'emporter dans la pratique, sont-elles pour Fouillée qui note ici son accord avec Guyau : « 1° les plus *générales* qui, en conséquence, s'associent avec le plus grand nombre d'autres idées au lieu d'être repoussées par elles ; l'idée-force est alors celle dont la puissance est proportionnelle à son degré de rationalité et de conscience et qui n'emprunte pas cette puissance au domaine des habitudes *inconscientes*, mais à son *rappports avec les autres idées conscientes*, à sa *généralité* même (63) ». 2° Les idées les plus *affectives*, « celles qui éveillent les sentiments les plus vifs sans provoquer par opposition aucun état dépressif (64) ». Mais ces deux caractères peuvent se trouver en opposition ; à un même moment la conscience peut être occupée par une idée générale et peu émotive et par une autre idée moins générale et plus émotive. Laquelle alors l'emportera ? L'idée générale tout à fait dépourvue d'attrait, resterait inefficace ; et c'est dans ces cas de conflit que se pose le problème moral : pour que l'idée générale triomphe, il faut alors qu'une affection vienne s'attacher à la généralité même et lui confère un attrait intellectuel (65).

En troisième lieu, la vérité des idées, leur valeur objective influent-elles sur leur pouvoir actif ? L'idée-force est celle que l'on croit vraie et elle est force dans la mesure où le sujet est convaincu de sa vérité. Aussi, l'analyse qui met en doute la valeur de certaines idées et qui, par là, ruine la foi à ces idées, les rend-elles, du même coup, inaptés à influencer notre conduite. Sans doute, ce n'est pas la con-

(62) *Ibid.*, p. 41.

(63) GUYAU : *Education et Hérité*, p. 233. Cité par FOUILLÉE : *Morale*, p. 60.

(64) *Ibid.*

(65) Cf. *Morale*, p. 60.

naissance scientifique de l'origine d'une idée ou d'un sentiment qui, par elle-même, détruit leur valeur, mais encore est-il qu'il ne faut pas qu'une prétendue science aboutisse à faire croire que l'importance attachée à cette idée ou à ce sentiment vient d'une ignorance ou d'une illusion, car alors ils perdraient par là même leur force. « Ne voyons-nous pas aujourd'hui des sentiments séculaires, comme le patriotisme, s'affaiblir sous l'influence des théories qui les dissolvent? (66) ». Même des « idées fausses peuvent avoir une influence très réelle sur ceux qui les croient vraies (67) » ; « On peut, au nom d'une erreur, comme au nom d'une vérité, transporter des montagnes. Les mahométans ont gagné des batailles, à force de croyances fausses (68) ». Il y a des idées en partie illusoire et qui n'en sont pas moins des forces; il y a des erreurs utiles à la vie; ainsi la croyance du sens commun au libre arbitre est faite en partie d'illusion, « mais cette part d'illusion est utile et même nécessaire. C'est d'ailleurs, en un sens, une illusion féconde, car elle accroît le pouvoir effectif que nous avons sur nos passions, elle nous confère une force supérieure, soit dans la lutte avec nous-même, soit dans la lutte avec les autres (69) ». Toutefois, si une idée en partie illusoire peut être une force, une idée tout à fait illusoire — à supposer qu'il en existât de telle — serait dépourvue d'efficacité; le pouvoir de l'idée montre qu'elle enferme quelque vérité. Ainsi, si l'idée du libre arbitre est féconde, c'est qu'elle n'est pas entièrement fausse, c'est que je peux, par mes actes, réaliser en moi, tout au moins une certaine indépendance.

Il y a donc des idées plus ou moins efficaces, mais il n'en faudrait pas conclure pour autant que, dans une conscience, chaque idée a une force propre susceptible d'entrer en lutte avec d'autres forces, ni se figurer l'idée-force comme « une sorte d'entité sortant tout armée de notre cerveau, venue spontanément à la conscience avec une vi-

(66) *Pensée*, p. 41.

(67) *Ibid.*, p. 255.

(68) *Mouvement idéaliste*, p. LXII.

(69) *Métaphysique*, p. 369.

gueur lui appartenant par essence (70) », ou comme « un objet détaché doué d'une certaine quantité d'énergie toujours identique (71) ». Aussi Fouillée insiste-t-il sur la différence entre sa théorie de la force des idées et d'autres thèses que l'on pourrait, à tort, confondre avec la sienne.

Avant Fouillée, Herbart avait parlé de la force des idées ou représentations. Herbart construit l'esprit avec des séries de représentations comme un anatomiste construit le corps avec des fibres et il conçoit ces représentations comme douées d'intensité ou de force. Les représentations ne peuvent être anéanties et, d'autre part, en vertu de l'étroitesse du champ de la conscience, elles ne peuvent toutes y exister simultanément; alors, elles s'opposent les unes aux autres dans la conscience, et ce conflit met en jeu leurs forces respectives. Les représentations plus faibles sont arrêtées par les plus fortes et passent, au moins partiellement, à l'état de tendances inconscientes, mais les plus fortes perdent aussi dans la lutte un certain *quantum* de leur intensité et on peut calculer mathématiquement l'intensité perdue ainsi par deux ou plusieurs représentations qui s'arrêtent réciproquement (72). En outre si, dans le conflit des forces, l'une d'elles est vis-à-vis des autres dans un rapport tel qu'elle soit refoulée exactement jusqu'au seuil de la conscience, il y aura harmonie dans la conscience, mais si, au contraire, les forces opposées sont égales, il y aura disharmonie. En un mot, toute la vie mentale est faite d'un concours ou d'un conflit de représentations tel que celles-ci, suivant les cas, sont présentes à la conscience, ou disparaissent dans l'inconscient où elles subsistent à l'état de tendances (73).

(70) *Psychologie*, I, p. XVIII. FOUILLÉE cite cette phrase sans donner de référence. Elle est de GASTON DANVILLE dans une note critique sur *L'idée et la force* (*Revue de philosophie* 1891, II, p. 394).

(71) *Ibid.*, p. XVIII.

(72) HERBART fait ce calcul par une méthode déductive et non en se basant sur des données expérimentales.

(73) Cf. HERBART : *Lehrbuch der Psychologie*, § 33 à 38, *Psychologie als Wissenschaft*, § 36 à 41.

Par ailleurs, les associationnistes anglais conçoivent l'influence des états de conscience les uns sur les autres comme celle d'atomes séparés qui s'unissent ou s'opposent, s'ajoutent ou se retranchent (74).

Aux yeux de Fouillée, Herbart a le tort d'attribuer la *force* aux représentations considérées seulement dans leur action mutuelle, de parler « d'attractions, répulsions, associations, complications, fusions (75) », de voir entre les idées un « conflit » proprement dit (76) » et de les faire lutter « en combats singuliers (77) ». Et cela vient de ce qu'il considère la représentation comme l'élément primordial de l'état de conscience, la tendance n'étant en quelque sorte que le résidu de la représentation. Or la représentation, c'est le côté objectif de l'état de conscience, ce qui lui est apporté de l'extérieur; sa fonction, c'est d'être une image de l'objet. Alors, comment une représentation pure agirait-elle dans la conscience ? « Tout ce que peut faire une représentation, c'est non pas d'agir, mais de ressembler ou de ne pas ressembler (78) ». Par là, et comme toutes les théories purement intellectualistes de la conscience, Herbart se condamne à ne pas comprendre l'activité de celle-ci. Il est amené à transférer à l'objet ce qui, en réalité, vient du sujet et il conçoit alors la force des idées comme celle « *d'objets* divers agissant les uns sur les au-

Cf. MAUXION : *La philosophie de Herbart*, pp. 168 et 228.

Ajoutons que, pour HERBART, les sentiments et les désirs ne sont que des manières d'être, le plus souvent changeantes, des représentations.

(74) Par exemple, M. PAULHAN nous dit que l'activité de l'esprit est composée de l'activité d'un certain nombre d'éléments variés, idées, tendances, images, perceptions, qui s'attirent et se repoussent, s'associent et se séparent, se combinent et se dissolvent, chaque élément pouvant passer d'un composé à un autre ou se décomposer en éléments plus simples. (Cf. *Activité mentale*, p. 11.)

(75) *Evolutionnisme*, p. XXXIX.

(76) *Ibid.*, p. 140.

(77) *Ibid.*, p. 140.

(78) *Psychologie*, I, p. XIII. Cf. *Pensée*, p. 195.

tres (79) ». Quant à la théorie de l'association, elle aboutit à composer l'esprit de « *séries d'idées discrètes* (80) ».

Dans la théorie des idées-forces, au contraire, les phénomènes mentaux doivent être considérés avant tout comme des états du sujet (81). Quand on attribue une force aux idées, il est bien entendu que ce n'est pas une force qu'auraient en elles-mêmes des idées détachées, des représentations individualisées, et à l'état atomique. Une idée, c'est une synthèse dynamique, inséparable de la conscience dont elle est une activité, et si telle idée se réalise, c'est en tant qu'elle s'identifie avec la personnalité s'orientant dans une certaine direction. « *C'est notre être tout entier qui agit et réagit* (82) » ; aussi la force des idées vient-elle, en grande partie, de notre caractère et quand une idée se trouve en parfaite harmonie avec ce caractère, « elle devient comme la clef sans laquelle rien ne peut entrer ou sortir (83) ». C'est pourquoi, une idée qui, par hypothèse, serait seule dans ma conscience, se réaliserait, « non par une vertu propre et à elle inhérente, mais parce que cette idée serait moi-même prenant telle direction sans que rien me résiste (84) ». Mais, en fait, bien souvent nous sommes poussés par des impulsions différentes, divisés entre plusieurs directions possibles ; alors il y a lutte, et la volonté de conscience, autrement dit la personnalité, finit par prendre une direction unique, déterminée *dynamiquement* par l'ensemble des réactions internes du sujet. Dans ce cas, le processus est assimilable à « un système d'actions en sens divers, aboutissant à une résultante, non pas mécanique, comme la diagonale du parallélogramme, mais dynamique et psychique (85) ». En un mot, la force des idées, c'est

(79) *Evolutionnisme*, p. XXXVIII.

(80) *Ibid.*, p. XXXVIII. Cf. *Pensée*, p. 190.

(81) Cf. *Psychologie* I, p. XVIII.

(82) *Pensée*, p. 191.

(83) *Eléments de la morale*, p. 33.

(84) *Pensée*, p. 192.

(85) *Ibid.*, p. 192.

FOUILLÉE critique ici M. BERGSON. La résultante intérieure des forces psychiques, dit-il, aura sa *nouveauté*, son *originalité*, mais elle ne sera pour cela, ni une libre création de l'élan vital, ni un produit arbitraire de la contingence.

celle du sujet lui-même en tant qu'il est en son fond volonté de conscience.

Par ailleurs, Fouillée a insisté sur la différence entre la thèse des idées-forces et le pragmatisme qu'il qualifie de « philosophie fluente, fuyante, insaisissable et incommunicable (86) ». En ce qui concerne la question de la nature et de l'action des idées, il y a du vrai dans le pragmatisme et les autres conceptions philosophiques qui en dérivent plus ou moins, mais « le vrai n'y est pas neuf et le neuf n'y est pas vrai (87) ». En effet, il y a de vrai tout ce qu'on avait dit avant les pragmatistes; « il y a de vrai que notre connaissance n'est pas une impression passive, mais une action. Il y a de vrai que nos sentiments et désirs se mêlent à nos connaissances et les *altèrent*. Il y a de vrai que nos idées agissent pour produire leurs objets dans la réalité (88) ». Mais ces points de vue avaient déjà été exposés dans la théorie des idées-forces. Aussi Fouillée se plaint-il que certains pragmatistes paraissent ignorer cette théorie dont ils reproduisent les thèses essentielles en les donnant comme originales. M. Moore, dit-il, écrit : « La pensée a un caractère actif et constitutif (89) ». « Les choses ne restent pas *après l'idée* comme elles étaient auparavant, mais l'idée marque le début d'une *nouvelle* connexion entre les choses, connexion qui, pour se produire ainsi par l'intermédiaire d'une idée, n'en est pas moins *réelle* (90) ». M. Dewey « montre expressément que les idées deviennent des forces pratiques en tant qu'elles ont la fonction et le pouvoir de produire des changements dans

(86) *Esquisse*, p. XXXVI.

(89) *Pensée*, p. 315. Cf., p. VI : il y a « des points communs entre la théorie des idées-forces que nous soutenons depuis si longtemps et la récente doctrine pragmatiste qui se présente elle-même comme « un nouveau mot pour d'anciens modes de penser ».

(88) *Ibid.*, p. 315.

(89) *Ibid.*, p. 284. Extrait du chapitre : *How ideas work* du livre de M. MOORE, *Pragmatism and his critics*.

(90) *Ibid.*

les existences antérieures (91) ». Et W. James dit « qu'il faut envisager « les possibilités fonctionnelles des idées », c'est-à-dire leur efficacité fonctionnelle et dynamique « au lieu de les prendre d'une manière inerte et statique (92) ». Ajoutons ici, qu'à lire certains passages de W. James, on croirait presque lire Fouillée (93). Celui-ci est donc en droit de rappeler que beaucoup d'idées du pragmatisme étaient déjà celles incluses dans la théorie des idées-forces, théorie que la plupart des pragmatistes passent sous silence. M. Bergson lui-même — et Fouillée s'en plaint non sans quelque impatience (94) — pense que l' « erreur de toute la psychologie contemporaine, est de croire que l'intelligence est faite originairement pour spéculer (95) ». Pourtant Fouillée n'avait-il pas déjà établi que la pensée « est faite primitivement, non pour spéculer, mais pour agir, que la spéculation même est une « action supérieure »

(91) *Pensée*, pp. 286-287. Extrait du *Journal of philosophy*, 13 fév. 1908. Ailleurs DEWEY nous dit que toute connaissance constitue un changement *pour et dans* les choses, *makes a difference to and in things*. Mais il ajoute qu'il entend par là, non pas un changement dans l'objet à connaître, mais un changement dans la réalité totale en tant que l'acte de connaître fait partie de cette réalité (Cf. Mémoire de DEWEY dans *Essays philosophical and psychological*).

(92) *Pensée*, p. 285. Extrait de *Philosophical Review*, Janv. 1908.

(93) W. JAMES (*Pragmatisme* Trad. *appendice*, pp. 277-278), écrit : « Nos idées sont des réalités elles aussi... Quand les idées de l'homme viennent s'ajouter à ce qui existe, elles le modifient, elles le déterminent à nouveau en partie, d'une manière plus ou moins différente. La réalité, dans son ensemble, apparaît ainsi comme ne pouvant se définir que d'une manière incomplète si l'on n'y tient compte des idées aussi bien que du reste... Mettant ainsi en lumière la part de nos idées comme facteurs complémentaires de la réalité, la doctrine pragmatiste ouvre toute grande une fenêtre donnant sur ce qui est, d'un autre côté, la part de l'action dans la vie humaine, puisque nos idées inspirent nos actes ; et en même temps qu'elle fait cela, cette doctrine ouvre un vaste champs à l'initiative, à l'originalité de la pensée. »

(94) Cf. *Pensée*, p. 193. *Psychologie* I, p. VII.

(95) Cf. *Evolution créatrice*. Cité par FOUILLÉE. *Psychologie*, I, p. VII.

qui tend à se prolonger en d'autres actions connexes (96) » ; n'avait-il pas insisté sur ce que la vie, à son origine, ignore la contemplation et ne connaît que l'action, montré que la psychologie, traitée le plus souvent au point de vue de l'intelligence, doit l'être désormais au point de vue de la *volonté*, du *sentiment* et des *idées motrices* (97). Comment donc d'éminents philosophes semblent-ils avoir oublié des affirmations si catégoriques (98) ?

Mais quelle est alors, pour Fouillée, la différence fondamentale entre sa thèse et celle des pragmatistes ?

C'est que le pragmatisme considère la valeur des idées du point de vue de leurs effets utiles ou nuisibles, autrement dit du point de vue de la finalité, tandis que la théorie des idées-forces la considère d'abord du point de vue de la causalité efficiente. « Quand on pose la force efficace des idées, on se place au point de vue vraiment scientifique de la *causalité* : on constate la puissance qu'ont les idées et états de conscience pour causer des effets. Si, après cela, ces effets sont utiles ou bons, le principe de finalité pourra intervenir à son heure ; mais la finalité sera subordonnée à une relation supérieure : celle de concordance causale entre la pensée et les choses d'expérience, celle de vérité (99) ».

En effet, bien loin que ce soit l'efficacité fonctionnelle des idées qui en constitue le contenu logique comme le soutient le pragmatisme, c'est au contraire « tout ce qu'il y a de vrai et de possible dans une idée qui en fait la force (100) ». Une théorie de la force des idées doit donc

(96) *Pensée*, p. 193.

(97) Cf. *Ibid.*, pp. 193-194. *Psychologie* I, p. XI. sqq.

(98) Cf. *Pensée*, p. 195.

M. LALANDE rend ici justice à FOUILLÉE : « après avoir soutenu si longtemps que la pensée est faite primitivement, non pour contempler, mais pour agir, et que la spéculation même est une action supérieure, on a quelque chagrin à s'entendre dire que toute la psychologie contemporaine repose sur cette fausse prémisse que l'intelligence est originellement faite pour spéculer (*Revue philosophique* 1912-I, p. 2).

(99) *Pensée*, p. 285.

(100) *Ibid.*, p. 286.

tenir compte de la vérité objective de celles-ci. Sans doute, des croyances fausses peuvent-elles être très puissantes pour modifier notre conduite; « l'islamisme a une puissance prodigieuse sur ses sectateurs: le *fatum mahumetanum* leur donne une fermeté à toute épreuve, une haute résignation devant la mort (101) », mais cela ne signifie pas qu'on puisse se désintéresser de la valeur objective des idées. Il faut d'ailleurs distinguer ici deux cas différents de l'efficacité des idées. S'il s'agit de la force de l'idée en tant que susceptible d'agir sur la réalité extérieure, il y a de toute nécessité à tenir compte de la conformité de l'idée avec son objet. S'il est question de la force de l'idée en tant seulement que modificatrice de nos autres états de conscience, de nos croyances et, par là, de notre conduite, des idées différentes et même opposées pourront être également principes d'action; toutefois ici encore, c'est la valeur intrinsèque, qu'à tort ou à raison, nous accordons à l'idée qui fait sa force; si nous plaçons la valeur d'une croyance dans sa seule efficacité, cette efficacité disparaît parce que nous n'avons plus de raisons de croire; si « nous concevons le vrai comme un simple contentement de notre esprit, voilà ce contentement qui s'envole (102) ». Quand il s'agit de théories philosophiques ou religieuses, la force des idées ne présuppose-t-elle pas que nous leur accordons une valeur de vérité consistant dans l'harmonie de notre conception de l'existence avec la nature intime des choses (103). Ainsi, en supprimant l'idée de la vérité objective, le pragmatisme, loin d'être, comme il le voudrait, « un excitateur de forces » en devient « un paralysateur. (104) ».

Telle est, dans ses caractères généraux, la conception de l'*idée-force*. Cette conception a appelé maintes critiques dont certaines au moins montrent qu'elle n'a pas toujours été exactement comprise.

Ainsi Paul Janet semble assimiler la force des idées,

(101) *Ibid.*, p. 323.

(102) *Ibid.*, p. 316.

(103) *Ibid.*, p. 318.

(104) *Ibid.*, p. 316.

telle que l'entend Fouillée, à un simple phénomène d'automatisme, l'idée ou plutôt l'image se réalisant elle-même en dehors de toute intervention de la réflexion. Parlant du rôle assigné par Fouillée à l'idée-force de liberté, il écrit : « Autre chose est l'action volontaire conforme aux idées, autre chose est l'*automatisme* de l'idée. Dans le premier cas, l'homme *agit*; dans le second cas, il est agi (105) ». Répondons que l'automatisme, ou ce qu'on appelle l'action idéo-motrice n'est pour Fouillée qu'une forme, et non la plus importante, de l'influence des idées. Des cas d'automatisme, il a nettement distingué ceux où l'efficacité de l'idée suppose le jugement proprement dit et le sentiment de l'activité personnelle (106).

Par ailleurs, beaucoup de critiques portent sur ce que Fouillée attribuerait aux idées une efficacité qui est, en réalité, le fait des sentiments, ou, tout au moins, lierait indûment idées et sentiments, et se condamnerait, par la théorie du processus appétitif, à méconnaître l'opposition si fréquente du penser et du sentir ou de l'agir.

Que faut-il entendre au juste par *idée-force*, demande M. Bourdeau? « S'agit-il de la force que nos sentiments donnent aux idées, ou bien d'une vertu qu'elles posséderaient, par elles-mêmes, d'agir sur la volonté ». Et il ajoute: « M. Fouillée, à travers son œuvre, nous semble avoir flotté entre ces deux conceptions et s'être arrêté finalement à la seconde... [Il] estime que la vigueur d'impulsion des sentiments peut leur venir des idées tandis que nous inclinierions vers l'opinion contraire (107) ». Sans nier l'efficacité des idées, M. Bourdeau insiste sur ce qu'elles tiennent cette efficacité, non pas d'elles-mêmes, mais des tendances sur lesquelles elles viennent se greffer : « les sentiments sont les maîtres et les idées leurs humbles servantes (108) ». Et comment nier le dualisme qui sépare l'in-

(105) PAUL JANET, *Traité de Philosophie* I, p. 318.

(106) Cf. *Psychologie* II, p. 261 sqq. Ajoutons qu'à l'époque où PAUL JANET écrivait, la thèse de FOUILLÉE n'avait pas reçu tous les développements qu'il lui donna plus tard.

(107) BOURDEAU, *Psychologie affective*, p. 117.

(108) *Ibid.*, p. 120.

telligence de l'affectivité, de la volonté? Ne sait-on pas qu'il arrive à chacun de penser d'une manière et d'agir d'une autre? C'est que l'idée ne surgit pas dans une conscience vide ou indifférente, elle se « trouve en face d'une *volonté préexistante* d'où elle tire son attrait, sa force motrice (109) ».

M. Lalande rappelle la parole de Bain souvent citée : « Penser, c'est se retenir de parler ou d'agir (110) », et ajoute : « Les preuves n'abondent-elles pas que l'idée et l'action présentent des caractères opposés (111) ». « La conscience apparaît au point où la spontanéité rencontre un obstacle et disparaît quand cet obstacle est vaincu (112) » et « l'opposition n'est pas moins frappante, en sens inverse, quand la réflexion, à son tour, paralyse l'action. Penser, c'est retenir le mouvement qui est prêt à s'effectuer (113) ». Et si c'est souvent pour en effectuer ensuite un autre plus efficace, il n'en reste pas moins que, *relativement* à l'acte précis auquel elle se rapporte, la pensée est inhibition (114).

Un auteur italien, Martinazzoli objecte aussi que la théorie des idées-forces, en considérant l'idée comme condition de l'agir, heurte les lois élémentaires de la psycho-

(109) *Ibid.*, p. 125.

(110) Voici le texte de BAIN auquel M. LALANDE fait allusion : « Nous sentons à chaque instant combien il est aisé de convertir les idées en actions, il n'y faut pas plus que pour rendre un sifflement sensible à l'ouïe... si l'idée tend à produire le fait, c'est que l'idée est déjà le fait sous une forme plus faible. Penser, c'est se retenir de parler ou d'agir : S'il existe une disposition à bailler, l'idée, de quelque façon qu'elle soit introduite, excitera l'action. L'effort suppressif qui accompagne d'ordinaire les idées d'action, qui en fait des idées en les empêchant d'être des mouvements, est trop faible dans ce cas et l'idée devient une répétition complète de la réalité. (*Sens et Intelligence*, p. 298.)

Remarquons que la phrase souvent citée : « Penser, c'est se retenir... » prend, si on la joint au contexte, un sens un peu différent de celui qu'on lui donne souvent.

(11) *Revue philosophique* 1912, p. 13.

(112) *Ibid.*, p. 13.

(113) *Ibid.*, p. 13.

(114) Cf. *Ibid.*, p. 13.

logie. Le terme d'idée-force, nous dit-il, est faux, car s'il arrive qu'une idée se change en impulsion, cela n'arrive pas en vertu de l'idée comme telle : en effet, la cause efficiente de l'action, c'est le sentiment ; de lui seulement peut découler la force, tandis que de l'idée en tant qu'intelligible, dérive la clarté ou l'obscurité (115).

Dans son éloge de Fouillée à l'*Académie des Sciences morales et politiques*, M. Pierre Janet objecte que les idées n'ont pas de force intrinsèque, puisque beaucoup restent stériles, et que c'est parce que des sentiments, des tendances, des travaux de nombreux ouvriers s'ajoutent à certaines idées que celles-ci deviennent efficaces. Et il ajoute : « Fouillée semble considérer une idée comme une suggestion qui se développe par elle-même, mais c'est là un phénomène tout particulier qui, d'ailleurs, dépend de l'état général de l'esprit et non pas de l'idée elle-même ; il faudrait discuter toute la théorie de la suggestion, ce que

(115) Cf. *Rivista italiana di filosofia* 1887, p. 160.

Nous trouvons des critiques analogues chez d'autres auteurs. M. DE MARGERIE nous dit, que prise en soi et abstraction faite de l'émotion qui l'accompagne et de l'appétit qui la suit, la représentation ne sort pas du point de vue *intellectualiste* et statique — comme FOUILLÉE le remarque lui-même — et ne saurait dès lors être une force (Cf. *Annales de philosophie chrétienne* 1896-1897, p. 165).

Dans un article sur la *Morale des Idées-forces*, un autre critique écrit : « Si l'on respecte les définitions communes... l'idée n'est qu'un principe immédiat de connaissance ou si l'on veut, l'idée est une connaissance, mais elle n'est pas un désir ni une volonté, ni une force quelconque susceptible de produire une action » (Revue : *La pensée contemporaine* 1908-1909, p. 455).

Enfin M. PAYOT écrit : « M. FOUILLÉE a défendu une méthode généralement fautive en parlant des idées-forces. Il n'a point vu que ce que l'idée a de force exécutive lui vient presque toujours de son alliance avec les vraies puissances qui sont les états affectifs. A chaque instant, l'expérience nous vient convaincre du faible pouvoir de l'idée. Il y a loin de l'assentiment purement formel à la foi efficiente et instigatrice d'actes. » (*Education de la volonté*, p. 36).

Disons qu'il y a là une véritable méconnaissance de la pensée de FOUILLÉE.

l'auteur n'essaie jamais, avant d'appliquer à toutes les idées une interprétation particulière de quelques suggestions (116) ».

Enfin, plusieurs critiques allemands nient la loi des idées-forces, au moins dans sa généralité : Il n'est pas vrai, dit Biermann, que la représentation soit toujours suivie d'une volition qui tende à se transformer en mouvements ; « nous soulignons la possibilité du fait, mais nous en nions la nécessité (117) ». De plus, ce n'est pas une seule représentation, c'est un complexe de représentations qui influe sur le désir et les mouvements ; par exemple, la représentation « promenade » comme telle ne déterminera aucune promenade s'il ne s'y ajoute des conditions déterminées que l'on peut réunir sous le nom de *motif*. De même les mots-forces, tels que *honneur* et *patrie*, ne tendent pas, sous n'importe quel complexe, à la réalisation ; si les mots possédaient par eux-mêmes une force, on ne comprendrait pas que deux discours identiques eussent des effets différents sur des personnes différentes (118).

Un autre, Gutberlet, remarque qu'il y a des idées très abstraites auxquelles manque toute tendance à l'extériorisation et que, même dans les représentations de mouvement les plus vives, la tendance au mouvement peut être annihilée ou ne pas produire son effet (119).

Fouillée a répondu à M. Lalande que, dans cette question des rapports de l'idée et de l'action, « tout dépend de quelle action on parle (120) ». La pensée « l'idée est déjà elle-même une action interne tendant à se prolonger en action extérieure et à réaliser son objet. Penser n'est pas seulement, comme le prétend Bain, se retenir d'agir, c'est tout au contraire se mettre à agir intérieurement et cérébralement d'une manière plus ou moins intense... L'ar-

(116) JANET : *Bulletin de l'Académie des sciences morales* 1916, p. 250. M. JANET cite et fait sienne la critique de BOURDEAU.

(117) BIERMANN : *Das selbstbewusstsein nach Fouillée*, p. 26.

(118) Cf. *Ibid.*

(119) Cf. GUTBERLET, *Philosophisches Jahrbuch*, 1908, B. 21, p. 200.

(120) *Revue philosophique* 1912-I, p. 73.

chitecte qui combine dans sa tête le plan d'une cathédrale agit autant et plus que les maçons dont les bras superposent machinalement les pierres destinées à l'édifice (121) ».

Et, à M. Bourdeau, il écrivait : que de fois j'ai répété qu'une idée pure, selon l'expression de Malebranche, ne remuerait pas un fétu (122), et il affirmait une fois de plus que « penser, sentir et vouloir sont, dès l'origine, une seule et même évolution réglée dont les divers aspects... ne doivent jamais être séparés (123) ». Tantôt Fouillée met l'accent sur le caractère intellectuel de l'idée, tantôt sur le caractère affectif, mais dans sa thèse, il ne s'agit pas plus de la force que des sentiments donneraient à des idées pures que d'une vertu que celles-ci posséderaient, par elles-mêmes, d'agir sur la volonté, puisque ce n'est que par abstraction que l'on peut séparer idée, sentiment, volonté. En outre, il admettrait bien, avec M. Bourdeau, qu'une idée conçue par l'esprit se trouve en face d'une volonté préexistante puisque, pour lui, la volonté est l'essence même de l'être. Comment alors expliquerait-il l'antagonisme de l'intelligence et de la volonté que révèle parfois l'observation psychologique ? Rappelons que, pour Fouillée, il ne faut pas séparer les processus de conscience du sujet même où ils se déploient et auquel ils appartiennent ; il s'ensuit que, lorsqu'il y a conflit dans la conscience, ce n'est pas une lutte de forces séparées, telles deux armées rivales qui se battraient l'une contre l'autre, mais c'est l'antagonisme momentanée de forces qui, appartenant à un même système, ont pris des directions divergentes et doivent, pour produire leur effet, être amenées à devenir convergentes. Alors, la force efficace, c'est celle de la personnalité s'orientant vers un certain but. Au reste, n'exagérons pas cet antagonisme, souvent plus apparent que réel. On pense d'une manière et on agit d'une autre, dit-on. Mais, en fait, rares sont les vrais moralistes qui n'ont pas conformé leur vie à leurs principes (124).

(121) *Ibid.*, p. 73.

(122) Cf. BOURDEAU, *Psychologie affective*, p. 114.

(123) *Ibid.*, p. 117.

(124) Cf. *Caractère*, p. 185 sqq.

Ajoutons que Fouillée ne nous semble pas faire de la suggestion, se développant par elle-même, le type de l'action générale des idées et que, d'ailleurs, il ne voit pas dans la suggestion l'action d'une pure représentation, détachée du reste de la conscience; n'a-t-il pas, justement à propos des dédoublements de conscience, affirmé qu'il n'y a pas, dans la vie mentale, d'états absolument isolés et séparés des autres? Et répondons à Biermann que ce ne sont pas non plus les mots comme tels qui, pour Fouillée, possèdent une puissance active. S'il lui est arrivé de parler de mots-forces, c'est en tant que ces mots sont évocateurs d'idées et de sentiments; on comprend fort bien alors que leur pouvoir dépende du sujet qui les perçoit et qui, s'assimilant leur signification, accepte ou repousse ce qu'ils suggèrent.

Assurément, on peut discuter la théorie des idées-forces, mais les critiques ne la prennent pas toujours telle que Fouillée l'a exposée (125).

*
*
*

Fouillée a cru pouvoir expliquer, par la force des idées agissant suivant les différents modes indiqués plus haut, l'élaboration et les caractères des principaux processus psychologiques. D'où le titre de sa psychologie : *La Psychologie des Idées-forces*. La force des idées, telle qu'il l'entend, est, en effet, un principe suffisamment multiforme et élastique en quelque sorte pour s'adapter assez facilement à la diversité des phénomènes d'observation et recevoir ainsi quantité d'applications, applications qui sont en retour comme autant de confirmations de la réalité du principe.

Voyons donc les principales parmi ces applications.

D'abord, si nous considérons l'activité animale, nous voyons qu'elle s'explique par l'appétition consciente ou subconsciente.

(125) Ceci ne s'applique pas à tous les critiques dont nous avons parlé, en particulier pas à M. LALANDE qui discute la pensée de FOUILLÉE dans un esprit d'exacte compréhension et de sympathie.

L'instinct n'est ni un pur mécanisme, ni la manifestation d'une intelligence inconsciente ou d'une intelligence dégradée, encore bien moins est-il supérieur à l'intelligence. Ce qui le caractérise, « c'est une tendance naturelle à une certaine action déterminée, un appétit inné cherchant à se satisfaire (126) ». Il est « une *idée-force*, à la condition d'entendre par là une idée directrice, virtuellement préformée dans la structure organique, qui devient actuelle sous l'influence de sensations, émotions, appétitions également actuelles (127) ». Ce qui est inné dans l'instinct, ce n'est pas l'idée toute formée de l'œuvre à accomplir, c'est la tendance à agir en vue d'un certain but et même, il est probable que l'idée ne surgit pas, complète tout d'un coup, dans l'imagination de l'animal, mais plutôt qu'elle évolue, se précise à mesure qu'elle se réalise au dehors et par le fait même de cette réalisation : « l'idée *n'est pas*, elle *devient* (128) ». Ainsi, l'abeille commence sa cellule sans trop savoir ce qu'elle va faire, puis pendant qu'elle travaille, l'idée prend corps peu à peu, se fait de plus en plus distincte et la cellule hexagonale, à mesure qu'elle se réalise, devient un modèle plus précis dans l'imagination de l'animal: en faisant, celui-ci prend conscience de ce qu'il veut faire. Il y a là « un phénomène d'association analogue à celui de l'inspiration artistique (129) », mais tandis que l'inspiration humaine offre l'exemple de l'idée-force à type variable, l'instinct animal offre l'exemple de l'idée-force à type fixe. D'ailleurs, quoi qu'il en soit du travail du processus instinctif, processus encore imparfaitement étudié, ce qu'il importe de voir, c'est que le point de départ de l'instinct ne se trouve pas dans des mouvements automatiques, mais bien dans « l'élément le plus rudimentaire de la vie mentale, l'appétition accompagnée

(126) *Evolutionnisme*, p. 205. FOUILLÉE a traité de l'instinct, non dans la *Psychologie des idées-forces*, mais dans l'*Evolutionnisme des idées-forces*.

(127) *Ibid.*, p. 209.

(128) *Ibid.*, p. 209.

(129) *Ibid.*, p. 209.

d'émotion sourde et de sourde conscience (130) ». L'automatisme que l'on constate dans les actes instinctifs n'est que le résultat de l'habitude (131) et, d'autre part, l'intelligence n'intervient que subsidiairement à l'appétit pour modifier et perfectionner l'instinct primitif.

Et si l'on demande pourquoi l'animal a ainsi une tendance à faire certains actes déterminés, il faudra répondre que cette tendance existe parce qu'elle est utile à la conservation de l'individu et de l'espèce ; elle est une manifestation du vouloir-vivre qui est au fond même de la nature (132).

C'est aussi à la loi des idées-forces qu'il faut ratta-

(130) *Ibid.*, p. 214.

(131) Cf. *Ibid.*, pp. 214 à 216. FOUILLÉE fait une large place à l'habitude dans le processus de l'instinct. Il dit lui-même : « L'instinct est... une habitude héréditaire à la fois mentale et physique qui s'est développée sous l'influence d'un appétit (p. 216). Et il admet avec RIBOT l'hérédité des habitudes acquises. (Cf. RIBOT, *L'Hérédité psychologique*.)

(132) FOUILLÉE fait appel à de multiples facteurs pour expliquer l'instinct et ses variations : sélection naturelle, habitude, hérédité, imitation, variations du milieu, intelligence. Il ne prétend pas d'ailleurs tout expliquer ; ce qu'il maintient, c'est que l'instinct est en son fond une tendance toujours plus ou moins consciente.

Il a critiqué les interprétations données par FABRE, du comportement étonnant des sphex « habiles chirurgiens ». Il ne conteste pas l'exactitude des observations, mais il cite et adopte l'explication de DARWIN : L'insecte paralyseur a pu piquer d'abord sa victime au hasard, puis s'apercevoir ensuite, grâce à son intelligence, que les piqûres faites à certains endroits étaient plus efficaces que d'autres et transmettre cet utile souvenir à ses descendants. (*Evolutionnisme*, pp. 225-226.)

FOUILLÉE n'a très probablement pas observé lui-même les insectes et ses opinions sont tirées ici de vues systématiques plutôt que de faits contrôlés. On sait que l'exactitude des observations de FABRE a été contestée, en particulier par le DOCTEUR et Mme PECKAM.

M. SEILLÈRE écrit : « M. Alfred Fouillée émit, dès 1886, les vues les plus sagaces et les plus ingénieuses au sujet des origines de l'instinct. Il se ralliait en somme à l'opinion de Lewes, mais sans faire appel à « l'intelligence » dès le début de la vie psychiques dans l'univers » (*Introduction à la philosophie de l'impérialisme*, p. 90).

cher des processus qui apparaissent comme involontaires et plus ou moins automatiques. « La *tentation* n'est autre chose que la force d'une idée et de l'impulsion motrice qui l'accompagne (133) ». Le phénomène de l'*imitation* sur lequel M. Tarde a tant insisté n'est qu'un cas « du principe général d'ajustement de la réponse au stimulus qui, du côté psychologique, devient la loi des idées forces (134) ». Il s'explique aisément si l'on considère que l'idée du mouvement aperçu est ce mouvement même reproduit dans notre cerveau, et qui se propage dans les autres parties du corps, réalisant ainsi le processus imitatif. Et si la sympathie nous fait vibrer à l'unisson d'autrui, c'est que le sentiment enveloppé dans la représentation des sentiments d'autrui engendre les mouvements correspondants. Enfin, dans l'automatisme de l'habitude, c'est encore une vague représentation, liée à un désir latent et obscur, qui provoque les mouvements. Il n'y a pas lieu de voir, comme le fait Bain, dans les faits de sympathie et d'habitude une exception à la loi qui relie le mouvement au sentiment et au désir, car, dans tous les cas, la représentation enveloppe un sentiment au moins confus et une appétition (135).

Mais les faits qui montrent le mieux ce pouvoir moteur des idées, ce sont les phénomènes d'hypnotisme, somnambulisme, idées fixes, catalepsie, etc.

On sait que, d'après l'école de la Salpêtrière, l'hypnose est un phénomène de physiologie pathologique dû à des causes uniquement physiologiques; c'est ainsi qu'on peut hypnotiser un enfant ou un animal par des procédés physiques, tels que la fixation d'un objet brillant, et cela en l'absence de toute suggestion psychologique. Selon l'école de Nancy au contraire, l'hypnose est due uniquement à la suggestion mentale; c'est l'action de l'idée sur le corps qui détermine tous les phénomènes (136). Fouillée admet que

(133) *Evolutionnisme*, p. 104.

(134) *Eléments de la morale*, p. 119.

(135) Cf. *Evolutionnisme*, p. 104.

(136) Cf. BERNHEIM : *La suggestion*, p. 5. Pour cet auteur ces phénomènes ne sont pas d'ordre pathologique, mais d'ordre psychologique. Hypnotiser quelqu'un, c'est provoquer chez lui le sommeil par suggestion.

l'explication doit être à la fois psychologique et physiologique. Au point de vue psychologique, c'est l'idée du sommeil avec l'élément appétitif qu'elle enferme, ou tout au moins une idée susceptible de produire les mêmes effets qui provoque le sommeil. Et si l'on objecte que dans le cas d'hypnose par fixation d'un objet ou par sensation auditive monotone, il n'y a aucune idée suggérée, on répondra que, même alors, il y a dans le phénomène un élément psychique : la fixation de l'attention amenée par le stimulant sensoriel et le monoidéisme artificiel de la conscience qui s'ensuit; c'est cette concentration de la volonté et de l'attention qui amène la fatigue et le sommeil. D'ailleurs, dans d'autres cas, comme dans celui où on hypnotise un sujet en lui disant simplement : *dormez*, il est manifeste que c'est l'influence fascinante de l'idée qui produit le sommeil et elle le produit pour autant que l'idée est isolée ou du moins prédominante dans la conscience. Toutefois, « l'idée du sommeil *comme telle* n'agit pas *physiquement* sur les organes (137) ». Une idée ne peut, comme le soutient M. Bernheim, actionner le cerveau; ce sont les mouvements corrélatifs de l'idée qui agissent sur l'organisme, mais ces mouvements eux-mêmes sont inséparables d'un certain contenu mental.

Et en ce qui concerne l'exécution des actes suggérés aux personnes en état d'hypnose, il y a là un phénomène de *réflexe mental* : la conscience du sujet est relativement vide; aussi l'idée impulsive, introduite par suggestion dans cette conscience, n'y est pas contrebalancée par d'autres idées et, dès lors, engendre forcément l'action correspondante (138). Quant aux suggestions à échéance, dont, au dire de certains psychologues comme Binet, l'exécution manifesterait l'existence d'une merveilleuse activité inconsciente, elles s'expliquent sans qu'il soit besoin de recourir à cette hypothèse de l'inconscient. Une idée impulsive a été introduite dans le cerveau pendant le sommeil

(137) *Psychologie* II, p. 353.

(138) Cf. *Ibid.*, p. 355. FOUILLÉE ajoute ici que pour expliquer complètement le phénomène de l'« hypnotisme, il faut faire appel à une influence nerveuse spéciale et encore mal connue ».

avec l'ordre d'exécuter l'acte, tel jour, à telle heure, ou encore quand tel événement se produira. Réveillé, le sujet oublie la suggestion, mais lorsqu'arrive l'occasion extérieure indiquée par l'hypnotiseur, l'idée reparait dans son esprit par association et, en vertu de sa force, provoque l'action; alors le sujet, qui ne sait pas d'où lui vient cette idée, attribue l'acte à son moi et, pour le justifier, imagine parfois des raisons invraisemblables.

En résumé, l'hypnotisme, c'est l'action sous la domination d'une idée qui est presque seule et qui, de plus, a été suggérée *du dehors*. C'est « l'idée-force introduite par le magnétiseur dans une conscience qui s'y absorbe tout entière (139) ».

Les idées fixes, à cela près qu'elles ne sont pas suggérées par autrui, s'expliquent d'une manière analogue. L'idée fixe, étant une représentation intense et toujours présente à la conscience, en exclut les autres représentations; le sentiment et l'impulsion qu'elle comporte excluent aussi les autres sentiments et impulsions, d'où il résulte que le mouvement suit fatalement. Et c'est dans le phénomène de la catalepsie que se manifeste le mieux cet état d'absorption dans une idée et dans l'acte correspondant; qu'éclate cette loi fondamentale des idées-forces qui veut que toute idée exclusive et isolée entraîne le mouvement où elle se traduit (140). M. Pierre Janet a expérimenté sur les faits de catalepsie. « Que, dans une conscience vide, dit-il, survienne une sensation quelconque produite par un procédé quelconque et, aussitôt, il y aura un mouvement (141) ». Et, à

(139) *Psychologie* II, p. 367. Cf. *L'enseignement*, p. 4.

FOUILLÉE s'accorde ici avec BERNHEIM qui définit la suggestion hypnotique : « l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui » (*La suggestion*, p. 24), définition bien large. Resterait à savoir pourquoi tel sujet accepte de son hypnotiseur des idées bizarres, en contradiction avec ses habitudes et exécute l'action correspondante. Aussi FOUILLÉE admet-il, chez le sujet, une sorte de paralysie de la volonté qui empêche la résistance et le choix entre les idées, et contrairement à BERNHEIM, il qualifie l'état hypnotique de *pathologique*.

(140) Cf. *Psychologie* II, p. 370.

(141) JANET : *Automatisme*, p. 55.

ce propos, M. Janet remarque que l'expérience vérifie la thèse de l'idée, principe de mouvement, exposée par Fouillée (142). Mais celui-ci donne du phénomène de la catalepsie une explication légèrement différente de celle de M. Janet. La conscience du cataleptique n'est pas, comme le croit ce dernier, une conscience vide qui recevrait passivement la sensation qu'on lui impose; « ce vide prétendu est un ensemble de tendances vitales et d'impulsions confuses (143) » et la sensation, au lieu d'être un phénomène détaché, est « la vibration totale d'un organisme vivant et sentant (144) ». Et comme cette sensation est unique, elle absorbe entièrement le sujet et, par là, détermine l'attitude persistante du bras. « C'est un cas de volonté sans choix et unilinéaire, d'appétit déterminé en un seul sens, mais c'est toujours de l'appétit et de la volonté (145) ». Ceci explique aussi que la vue d'un mouvement produise chez le cataleptique, non plus un seul mouvement, mais toute une série de mouvements coordonnés : c'est que la sensation suscite un ensemble d'images et d'impulsions précédemment associées, et qui, elles-mêmes, produisent l'ensemble des actes correspondants.

D'autres faits encore, empruntés à la psychologie pathologique, viennent confirmer la théorie des idées-forces. En vertu de cette théorie, « de même qu'il n'y a jamais sensation, idée, hallucination sans un mouvement correspondant, de même il n'y a jamais abolition d'une sensation ou d'une idée, jamais « d'anesthésie » ou « d'amnésie » sans une suppression ou une modification des mouvements *immédiatement* liés à cette sensation ou à cette idée (146) ». Or, M. Pierre Janet a prouvé, par de nombreuses observations, que l'oubli et la paralysie ne sont « qu'un seul et même phénomène considéré de deux côtés différents comme l'image et le mouvement (147) ».

(142) Cf. *Ibid.*, p. 66.

(143) *Psychologie* II, p. 371.

(144) *Ibid.*, p. 372.

(145) *Ibid.*, p. 372.

(146) *Ibid.* II, p. 373.

(147) *Ibid.* II, p. 374. Cf. JANET, *Automatisme*, p. 364.

M. JANET écrit ici « ...de même qu'il n'y avait jamais sensa-

Enfin, on connaît l'influence du mental sur la vie organique et, par là, sur la santé. On sait qu'en certains cas, l'attente de l'effet d'un remède peut produire cet effet, la crainte de la maladie provoquer la maladie, l'espoir de la guérison hâter la guérison. Or, cette influence atteint son maximum dans l'hypnotisme et y produit des effets étonnants, bien propres à illustrer la thèse de l'idée-force. A l'origine, tous les organes étaient sous la dépendance de la volonté et tous leurs états donnaient lieu à des sensations au moins vaguement conscientes (148). Et, dans l'hypnotisme, l'hypnotisé reprend sur la vie végétative l'empire qui, dans l'humanité primitive, était la règle : « il redevient maître de ses organes et, par la seule idée de tel ou tel état, il peut provoquer cet état (149) ». Il s'ensuit que, si un hypnotiseur suggère fortement à la personne en état d'hypnose, par exemple, « que telle irritation malade va disparaître, que le mal n'est plus (150) », cette idée devient une idée-force capable de produire des effets physiologiques : « la persuasion du mal qui diminue, c'est le mal qui commence aussi à diminuer, c'est le calme qui succède à l'orage intérieur, c'est la guérison qui se prépare au sein même de la maladie (151) ». On peut donc affirmer que l'idée d'une modification qui est « une forme de mouvement dans le

tion ou hallucination sans un mouvement correspondant, de même, il n'y a jamais d'anesthésie ou d'amnésie sans une suppression ou une modification du mouvement correspondante. Ici encore, le côté extérieur et visible de l'activité humaine n'est que l'ombre de son activité interne et psychologique ».

FOUILLÉE s'appuie ici sur l'autorité de M. JANET, mais on lui a objecté qu'il arrive « des plus fréquemment de constater, chez des hystériques, des *anesthésies complètes* plus ou moins localisées, *sans paralysies* correspondantes » et qu'en ce qui concerne les aphasies *sensorielles*, « elles n'ont pour conséquence certaine ni la suppression des mouvements d'articulation, ni la perte des mouvements graphiques » (DANVILLE, *Revue philosophique* 1891, II, p. 398).

(148) FOUILLÉE admet ceci sans le prouver.

(149) *Psychologie* II, p. 378.

(150) *Ibid.* II, p. 380.

(151) *Ibid.* II, p. 380.

cerveau et un dessin cérébral (152) » peut produire à la périphérie cette modification organique à laquelle elle a été associée, ou empêcher un changement contraire (153). Les faits, d'ailleurs, sont là pour le prouver et nous montrent que « pour se guérir d'un mal, la première condition est de se persuader, ou que le mal n'existe pas, ou qu'il n'est pas grave (154) ».

L'appétition fondamentale et l'activité qui en émane, les réactions de la conscience aux excitations qu'elle subit expliqueront aussi des états psychiques comme le souvenir avec la notion de temps qui en est la condition, l'idée du monde extérieur et la croyance à sa réalité, le sentiment de la personnalité.

D'abord, la loi des idées-forces s'applique au phénomène de la mémoire. Comment donc s'y manifeste-t-elle ? Sous quelles formes ? Adoptant le point de vue de la psychologie empiriste, Fouillée admet que l'image n'est qu'un renouvellement affaibli de la sensation correspondante; ce qu'on appelle la conservation des images n'est qu'une aptitude à renouveler les processus primitifs, une disposition à répéter les mouvements auxquels ils ont donné lieu. C'est là un phénomène d'*habitude*. Mais ce qui donne naissance au souvenir, c'est un fait mental, le processus appétitif, et ce qui subsiste, ce n'est pas une idée, en tant qu'idée ou acte purement intellectuel, ce n'est pas

(152) *Ibid.* II, p. 380.

(153) *Ibid.* II, p. 381.

(154) *Ibid.* II, p. 381.

On le voit, toutes les méthodes contemporaines de cure par l'esprit, par l'autosuggestion, méthode Coué, *mind cure* des Anglais, méthodes américaines consistant à réciter certaines formules pour guérir les malades pourraient être considérées comme des applications de la thèse des idées-forces. Toutefois, il reste cette différence que dans la plupart de ces méthodes, on fait appel à l'influence de l'inconscient ou du subconscient, tandis que FOUILLÉE pense qu'une idée est d'autant plus active qu'elle est plus nettement consciente. Ajoutons, qu'au point de vue historique, il ne paraît pas y avoir ici de filiation.

non plus une simple modification cérébrale, c'est un complexe à la fois cérébral et mental (155). Pourquoi, alors, les processus mentaux subsistent-ils et pourquoi certaines images sont-elles plus intenses que d'autres ? Le cerveau n'enregistre pas passivement les impressions, à la manière dont un phonographe enregistre les sons. L'« image mnémonique n'est pas le résidu passif de l'impression reçue (156) », elle suppose une réaction mentale exercée sur cette impression, et son intensité dépend moins de l'intensité de la sensation elle-même que du plus ou moins d'attention que nous lui accordons. Le « souvenir proprement dit, en tant que distinct des impressions encore mécaniques et passives, commence avec le déploiement de l'activité mentale, avec la réponse de l'appétition et de l'aperception aux impressions du dehors (157) » ; il est donc bien, dans sa formation, un phénomène d'idée-force.

L'appétition ou la force de la conscience joue-t-elle aussi un rôle dans le rappel spontané des souvenirs, dans ce qu'on est convenu d'appeler l'association des idées ? On a expliqué cette association par trois lois : loi de *contiguïté*, loi de *similarité*, loi de *contraste*. Mais ces trois lois peuvent se ramener à la loi de contiguïté, tout au moins quand on considère les états de conscience du point de vue représentatif (158). En effet, le contraste n'est qu'un cas particulier de similarité (159) et la similarité elle-même se ramène à la contiguïté, car « deux représentations *semblables* sont la *même* représentation avec des représentations

(155) Cf. *Ibid.* I, p. 197. On le voit, FOUILLÉE s'oppose ici, d'une part à M. BERGSON : « nous ne croyons pas, dit-il, que l'idée, comme acte intellectuel, comme pensée puisse subsister d'une manière inconsciente » — d'autre part à RIBOT, MAUDSLEY et à tous les épiphénoménistes.

(156) *Ibid.* I, p. 196.

(157) *Ibid.* I, p. 196.

(158) On sait que la question de la réduction des trois lois occupe des pages entières dans les traités de psychologie, même très élémentaires datant de quelques années — et que les psychologues ne sont pas arrivés à se mettre d'accord sur cette question.

(159) Cf. *Ibid.*, I, p. 222.

contiguës qui diffèrent (160) ; autrement dit, soit deux représentations A et B, dont la première A, présente à la conscience, évoque la seconde B; elles ont une partie commune par quoi elles se ressemblent et des parties différentes, et c'est la partie commune à l'une et à l'autre qui, identifiée dans l'esprit, rappelle par contiguité les parties différentes. Et la seule loi qui reste, celle de contiguité, s'explique aisément, au point de vue physiologique, par un mécanisme cérébral.

Mais cette loi de contiguité elle-même, en tant qu'elle s'applique aux représentations, reste superficielle et insuffisante; en effet, l'association des idées présuppose « celle des émotions et, sous celle des émotions, celle des *impulsions* (161) ». C'est à ces dernières, surtout, qu'il faut avoir recours pour expliquer le phénomène : une « impulsion dominante, comme la haine, éveille par association les impulsions secondaires dirigées dans le même sens, colère, ressentiment, soif de vengeance, etc. (162) ». En même temps que ces phénomènes d'attraction, se produisent des phénomènes de répulsion, la tendance dominante repoussant toutes les tendances qui peuvent la contrarier (163). Par ailleurs, si l'analogie entre les sentiments fait qu'ils s'évoquent naturellement, parfois aussi le contraste devient cause d'association; ainsi l'idée de peine suscite celle de plaisir parce que, en fait, peine et plaisir sont souvent sentis l'un par rapport à l'autre. Aussi, ce qui domine l'association des sentiments, ce sont les lois d'analogie et de contraste, irréductibles ici à la simple loi de contiguité

(160) *Ibid.*, I, p. 214, Cf., p. 215.

FOUILLÉE remarque, qu'en ce qui concerne la loi de ressemblance, il ne faut pas confondre deux choses fort différentes : 1° La conscience ou jugement de ressemblance entre deux idées préalablement associées ; 2° Ce qui, avant tout jugement, produit dans la mémoire une union de deux idées similaires. C'est cette dernière question qui est en cause dans le problème de l'association des idées.

(161) *Ibid.*, I, p. 231.

(162) *Ibid.*, I, p. 221.

(163) Cf. *Ibid.*, I, p. 221.

et qui ne peuvent s'expliquer par le seul mécanisme cérébral. Et comme les associations de sentiments et, sous les sentiments, de tendances, sont à la base même des associations de représentations, ce que nous trouvons de plus profond pour expliquer le rappel des souvenirs, c'est l'appétition, c'est la force (164).

L'appétition, c'est encore ce qui va expliquer le phénomène de la reconnaissance des souvenirs, phénomène qui a souvent embarrassé les psychologues et a donné lieu à des hypothèses peu satisfaisantes. On dit souvent que la reconnaissance n'est qu'un sentiment de familiarité. Mais il faudrait expliquer d'où vient ce sentiment. Le familier, c'est ordinairement l'habituel et, si nous distinguons l'habituel du nouveau, c'est grâce à l'aisance avec laquelle nous le représentons; « la familiarité se ramène d'abord à la *facilité* de représentation, conséquemment à une diminution de résistance et d'effort. Cette diminution supprime le *choc* intérieur, la transition brusque, le sentiment de la *surprise* dont parle Bain (165) », sentiment que nous éprouvons en présence de choses entièrement nouvelles. Par exemple, en retrouvant un vers connu, ne sentons-nous pas une adaptation intérieure à notre attente, une facilité de représentation qui nous révèle une familiarité avec ce vers et n'est-ce pas là le reconnaître ? En un mot, *reconnaître*, c'est « avant tout avoir conscience d'agir avec une moindre résistance (166) ». Mais comment cette facilité de repré-

(164) Cf. *Ibid.* I, p. 221 à 224.

(165) *Ibid.* I, p. 242, Cf., p. 241.

(166) *Ibid.* I, p. 242.

M. BERGSON dit aussi : « nous jouons d'ordinaire notre reconnaissance avant de la penser. Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle. En cela consiste leur aspect de familiarité. Les tendances motrices suffiraient donc déjà à nous donner le sentiment de reconnaissance ». Et il ajoute en note : « Dans un des plus ingénieux chapitres de sa psychologie, M. Fouillée a dit que le sentiment de familiarité était fait en grande partie de la diminution du choc que produit un objet nouveau (Cf. *Matière et Mémoire*, pp. 95-96).

Toutefois l'explication des deux auteurs reste au fond assez différente.

sensation nous permet-elle d'apercevoir tout ensemble la différence et la ressemblance du nouveau avec l'ancien, de distinguer perception et souvenir ? Au premier instant du rappel, l'image mnémonique s'oppose à la perception par sa moindre vivacité; par exemple, la représentation d'un plaisir ne satisfait pas comme le plaisir réel, d'où contraste entre plaisir senti et plaisir remémoré; à ce premier moment, moment d'antithèse, la conscience ne *reconnaît* pas encore ce qu'elle avait éprouvé (167). Mais, alors, au sentiment de la différence, succède celui de la similitude entre la sensation actuelle et l'image mnémonique; celle-ci est là, à côté de la sensation, et il se fait entre l'une et l'autre une réciprocité d'adaptation qui satisfait mon attente; je n'ai aucune résistance à vaincre, je « *reconnais* ce que j'attendais (168) »; ainsi, l'enfant qui aspire le lait maternel sent la coïncidence de la sensation nouvelle avec l'image de la sensation passée, il « *reconnaît* le plaisir déjà éprouvé et le lait déjà sucé (169) ». Cette perception de la ressemblance ne suppose pas l'intervention d'un « esprit chargé de faire la comparaison du passé avec le présent et d'en reconnaître la similitude par un acte tout intellectuel (170) ». La similitude est sentie avant d'être jugée et, quant à la distinction de la perception et de l'image, elle vient de la différence de leur intensité et de leurs relations avec les circonstances concomitantes; or, à tout ceci, suffit

(167) Cf. *Ibid.*, I, p. 245.

(168) *Ibid.*, I, p. 245.

(169) *Ibid.*, I, p. 245.

FOUILLÉE ne distingue pas ici deux phénomènes assez différents : la reconnaissance d'une perception et la reconnaissance d'un souvenir indépendant de la perception ; son explication se réfère surtout au premier cas et s'applique mal au second. Il revient à la théorie difficilement soutenable de la double image d'après laquelle la reconnaissance supposerait la présence simultanée dans la conscience de deux représentations : l'image ancienne faible et la perception actuelle vive. Cette théorie est celle de HÖFDDING et de quelques autres. Elle a été critiquée, en particulier par M. BERGSON qui se base sur ce que, souvent, le souvenir ne surgit qu'une fois la perception reconnue (Cf. *Matière et Mémoire*, p. 91).

(171) Cf. *Ibid.*, I, p. 246-247.

le jeu des opérations sensibles et appétitives de la conscience (171). Et si l'on dit que la reconnaissance des souvenirs suppose la continuité de la conscience dans le temps, si l'on demande ce qui réalise cette continuité, Fouillée répondra encore que c'est *l'appétit* : « La vraie conscience primordiale et continue, c'est... celle de l'appétit... La vraie trame uniforme sur laquelle se dessinent toutes les broderies, c'est la conscience continue d'un bien-être attaché à l'être même, à l'action, au vouloir... (172) ».

Au reste, si le souvenir achevé suppose la notion précise du temps, c'est encore ce dynamisme de la vie mentale qui explique la genèse de cette notion. « Ce que nous percevons primitivement, ce n'est pas la fixité, mais le changement même; ce n'est pas l'immobilité, mais le mouvement (173). » D'ailleurs, aucune comparaison d'idées à l'état statique n'arriverait à donner le sentiment du changement si l'être vivant ne l'avait pas d'abord dynamiquement. Mais nous avons conscience du passage d'un terme à un autre, de ce que W. James a appelé les états *transitifs* (174); sans doute, cet état de transition est difficile à se représenter d'une manière précise, mais il n'en est pas moins réel; par exemple, si je suis en train de réciter des vers, n'y a-t-il pas, à chaque moment, dans ma conscience, l'écho sourd des vers qui ont précédé en même temps que le pressentiment de ceux qui vont suivre ? Nous sentons donc, non pas des états statiques, mais des processus en train de s'accomplir; et « *en train* n'est pas encore assez dire, il s'agit d'un changement tendant à s'accomplir, faisant effort pour s'accomplir, désirant et voulant s'accomplir (175) »; il s'agit en somme d'une tendance.

(170) *Ibid.*, I, pp. 245-246.

(172) *Ibid.*, I, p. 251.

(173) Cf. *Psychologie* II, p. 84. Cf. Introduction à *La genèse de l'idée de temps*, par GUYAU.

(174) *Ibid.*, II, pp. 84 à 87. Cf. W. JAMES, *Précis de Psychologie*. Trad., p. 207 : « Appelons : « états substantifs », ceux où la pensée s'arrête et « états transitifs », ceux où la pensée vole... Les états transitifs ne sont que les intermédiaires mobiles nous menant d'un terme substantif à un autre. »

(175) *Esquisse*, p. 50.

Dans la conscience, il n'y a pas de présent indivisible; le présent de la conscience est déjà une longueur de temps faite d'une série d'états, et c'est « ce caractère composé et successif du présent apparent qui rend possible la représentation de la durée même (176) ». Mais, alors, comment se différencient, dans la conscience, les **trois phases** du temps : présent, passé, avenir ? Pour l'expliquer, il faut encore avoir recours à l'appétition. Le présent c'est le réel, ce que l'on possède; il correspond à l'intensité maxima de la représentation et aussi à son actualité; « manger *actuellement* se distingue fort bien de manger en *idée* quand on a faim, et cela non seulement par l'*intensité*, mais par l'*actualité*, la possession, l'adéquation à l'objet (177) ». En outre, le présent implique quelque chose de vivant et de mouvant, l'appréhension simultanée de deux états dont l'un s'affaiblit et l'autre augmente, l'un vient, l'autre s'en va ; « dans le présent même ou dans ce qui paraît tel à notre conscience, nous ne nous sentons pas inerte..., nous nous sentons mouvants et non immobiles avant de savoir ce que c'est que changement ou immobilité (178) ». Le futur, c'est d'abord le sentiment d'attente, d'anticipation, mais attendre, c'est « proprement *tendre à*; attendre l'eau qui va désaltérer, c'est tendre à l'eau qui va désaltérer (179) »; l'avenir est donc senti primitivement comme attente et désir. Enfin le passé, c'est un sentiment de manque, de regret, parfois de délivrance; l'image-souvenir qui le représente apparaît avec un caractère de potentialité, d'irréalité, de non-équation à son objet ; elle se distingue de l'image attente en ce qu'il y a sous celle-ci une tendance au mouvement, une force impulsive qui n'existe pas dans le souvenir (180). En résumé et pour prendre un exemple, un animal qui a faim « s'efforce de tirer à lui la proie qui va lui échapper: voilà le *futur*. Il la laisse échapper et ne la tient plus, voilà le *passé*; il la ressaisit et la dévore, voilà

(176) *Psychologie* II, p. 89.

(177) *Ibid.*, II, p. 91.

(178) Introduction à *La genèse de l'idée de temps*, p. XXXII.

(179) *Psychologie* II, p. 91.

(180) Cf. *Ibid.*, II, pp. 92 à 96.

le *présent* (181) ». Et qu'on ne demande pas pourquoi ces divers états lui apparaissent comme successifs et ainsi prennent la forme du temps; autant demander pourquoi « l'impression d'une aiguille enfoncée dans les chairs prend la forme de la douleur (182) ». La conscience est ainsi faite que, bien avant d'avoir une conception intellectuelle du temps, elle saisit son écoulement dynamique.

Fouillée est ici tout proche de Guyau qui, comme lui, met l'origine de la notion de temps dans la vie affective. Pour Guyau, le temps, c'est d'abord l'activité de la conscience. Il a son origine dans la tendance; « un être qui ne désirerait rien, qui n'aspirerait à rien, verrait se fermer devant lui le temps (183) ». Il n'est primitivement que « la distinction du voulu et du possédé qui, *elle-même* se réduit à l'intention suivie d'un sentiment de satisfaction (184) ». Fouillée fait d'ailleurs sienne, en grande partie, la thèse de Guyau; toutefois il reproche à celui-ci de trop ramener la représentation du temps à celle d'un espace s'étendant en avant et en arrière de nous (185). Pour Fouillée, la durée vécue est bien une *grandeur extensive*, mais c'est une grandeur qui n'a rien de spatial, c'est une grandeur numérique, première origine de notre notion de nombre. La multiplicité est perçue dans la conscience avant de l'être dans l'espace et, si nous ne trouvions pas immédiatement en nous-même le sentiment de la multiplicité, jamais nous ne concevrions le nombre; mais deux états de conscience qui font contraste et voilà donnés l'un et le multiple; « avoir grand faim et manger, avoir grand soif et boire, voilà le contraste primitif, la dualité primitive (186) ». La représentation de l'espace, il est vrai, se

(181) *Ibid.*, II, p. 95.

(182) Introduction à *La genèse de l'idée de temps*, p. XIV.

(183) GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*, p. 32.

(184) *Ibid.*, p. 33.

(185) On connaît l'exemple de GUYAU : « Mon chien, de sa niche, aperçoit devant lui l'écuelle que je lui apporte, voilà le futur : il sort, se rapproche et à mesure qu'il avance, les sensations de la niche s'éloignent, disparaissent presque, parce que la niche est maintenant derrière lui et qu'il ne la voit plus ; voilà le passé. » (*Genèse de l'idée de temps*, p. 11.)

(186) *Esquisse*, p. 50.

mêle souvent à celle du temps et elle sert à apprécier les longueurs de temps, mais elle n'est nullement nécessaire pour distinguer les états de conscience qui se succèdent. Contrairement à ce que soutient M. Bergson, la durée n'est pas une succession sans distinction ; nous pouvons fort bien, si nous nous rappelons une mélodie, à la fois saisir le rythme d'ensemble et distinguer les notes successives sans avoir aucun besoin de les projeter dans l'espace ; et même notre conscience mesure — au moins approximativement — les moments de sa durée sans aucun recours à l'espace ; ainsi, nous disons bien qu'un intervalle est à peu près *moitié plus grand* qu'un autre et, en l'absence de toute horloge, un malade apprécie qu'il s'est écoulé tel ou tel laps de temps, entre une crise douloureuse et une autre (187).

Le temps de la conscience n'est pas, comme le voulait Kant, une forme *a priori* de l'expérience interne, ni, comme le dit Renouvier, une « loi de la représentation (188) ». Il n'est pas non plus une intuition pure ; nous n'avons ici d'autre intuition que l'intuition concrète et sensitive de la transition entre nos divers états. Le temps est une forme de l'appétition ou vouloir fondamental : « La vraie durée, c'est l'appétition même en exercice, non pas la mobilité du devenir (189) », et un « être sans volition et sans appétit, s'il pouvait en exister de tel, n'aurait aucune conscience de sa durée et encore moins de la durée (190) ».

Quant à la représentation intellectuelle d'un temps unique et continu, elle est un luxe, « un produit raffiné

(187) Cf. *Psychologie* II, p. 113. *Esquisse*, p. 61.

Cf. BERGSON, *Données immédiates*, p. 77 : « On peut... concevoir la succession sans la distinction et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. »

FOUILLÉE dit : « il y a toujours distinction et succession tout ensemble » (*Psychologie* II, p. 111).

(188) Introduction à *La Genèse de l'idée de temps*, par GUYAU, p. XXIX.

(189) *Esquisse*, p. 48.

(190) *Ibid.*, p. 51.

de la réflexion humaine (191) ». Il est probable que pour l'animal, il y a plusieurs temps, plusieurs fragments de durée qui sont comme autant de bouts d'une chaîne brisée. Mais peu à peu, l'être conscient relie tous ces fragments, se représente leur ordre d'apparition et en fait une chaîne unique, la chaîne du temps. Ainsi, la représentation de la continuité et de la succession du temps procède d'un perfectionnement de l'intelligence (192).

Semblablement, dans l'objectivation des états de conscience et la croyance à la réalité du monde extérieur, dans la formation de la personnalité, il y a progrès de la conscience à partir d'un sentiment confus jusqu'à une idée distincte.

En s'exerçant et par son exercice même, l'appétit ou vouloir élémentaire distingue des choses qu'il a voulues et d'autres choses qu'il n'a pas voulues. Par exemple « l'enfant à qui sa mère parle éprouve passivement une sensation qu'il n'a pas antérieurement pensée et voulue. Au contraire, quand il crie, il se donne à lui-même des sensations et il s'aperçoit qu'il n'a qu'à les penser, à les vouloir et à faire effort pour se les donner (193) ». Il distingue donc ce qui vient de lui et ce qui n'en vient pas, et cela surtout dans l'effort musculaire, dans les expériences tactiles où il a, d'une part le sentiment de l'effort qu'il fait, de l'autre celui de la résistance qu'il subit. L'objectivité s'impose donc « sous forme de résistance à notre volonté (194) ». Mais comment pourrions-nous concevoir des êtres distincts de nous et qui s'opposent à nous si ce n'est comme des volontés analogues à la nôtre? Ainsi, du fait de sa volonté consciente, l'être sentant arrive à se représenter d'autres êtres qui ne sont pour lui, au début, que d'autres volontés plus ou moins analogues à la sienne. Quand son action rencontre une résistance qui l'arrête, il imagine cette résis-

(191) Introduction à *La genèse de l'idée de temps*, par GUYAU, p. XIX.

(192) Cf. *Ibid.*, pp. XVIII à XX.

(193) *Psychologie* II, p. 11.

(194) *Ibid.*, II, p. 9. On voit que FOUILLEE suit ici MAINE DE BIRAN.

tance comme *différente* de lui puisqu'il n'en voit pas l'origine en lui-même, mais, d'autre part, comment l'imaginerait-il comme totalement différente? Il ne peut se la représenter que comme une volonté autre que sa volonté, quoique la même sous certains rapports. Ne voyons-nous pas les enfants et les primitifs donner une âme aux choses, placer en tout des volontés, des esprits bienveillants ou malveillants? (195).

L'objectivation suppose à la fois volonté et pensée. Mais elle n'implique pas l'usage d'un concept abstrait de causalité. La croyance à une réalité extérieure n'existe-t-elle pas chez les animaux, dès qu'ils prennent conscience de leur activité et des résistances ou des concours qu'elle rencontre? Ainsi l'objectivation, c'est la causalité en exercice et s'affirmant elle-même, c'est « la projection de la volonté, la représentation de volontés sous-jacentes aux changements que nous n'avons pas produits (196) ». La pensée, loin d'être enfermée en elle-même, est naturellement *altruiste*, son caractère essentiel c'est de tendre à l'objectivité, par conséquent à l'impersonnalité et à l'universalité: je pense, donc je suis. « Descartes aurait pu aussi bien dire : je pense, donc d'autres êtres existent, je pense, donc nous sommes... *La pensée est nécessairement objective et les objets de ma pensée sont plus ou moins des sujets analogues à moi-même* (197) ». La représentation d'êtres semblables à nous est spontanée et automatique à l'origine, aussi peut-on dire que la conscience même est « *sociale et sociable par nature*, non point seulement par accident (198) ». En outre, cette idée d'objet, cette représentation d'autres êtres « devient une idée-force ou plutôt une collection d'idées-forces, toujours présentes à notre

(195) Cf. *Esquisse*, pp. 4-5. *Pensée*, pp. 96 et 160.

(196) *Pensée*, p. 97.

(197) *Morale*, p. 28. Cf. *Critique des systèmes*, p. 18 : « Il est de fait que je pense les autres, l'idée même du moi a pour corrélatif nécessaire l'idée d'autrui à tel point que la deuxième est indispensable à la première. »

(198) *Morale*, p. 28. Cf. *Psychologie* II, pp. 17 à 19.

conscience, avec lesquelles nous comptons toujours et qui manifestent leur influence dans tous nos actes, dans tous nos mouvements (199) ».

Parallèlement à la notion du monde extérieur se constitue, chez l'être conscient, l'idée du moi ou de la personnalité.

Quelle que soit la nature radicale du moi (ce qui est une question de métaphysique) « il est certain que le moi est une idée et une idée qui tend à se réaliser par cela même qu'elle se conçoit (200) ». Dès qu'elle est conçue, même obscurément, cette idée devient un centre pour la volonté, pour l'intelligence, pour la sensibilité.

Tout être vivant se veut lui-même et, si arrivé à un certain développement de conscience, il conçoit plus ou moins vaguement son moi, ses tendances se concentrent vers ce foyer intérieur ; le vouloir vivre spontané devient une volonté réfléchie de soi-même ; il y a alors chez l'être conscient *volonté de soi* (201). En outre, dès que l'idée du moi est conçue, elle tend à se poser en face du milieu extérieur ; elle devient affirmation de l'individualité : dès que l'enfant se conçoit, il s'affirme, en pensée comme en acte. « *Je suis et je suis moi* ; voilà ce qu'il se dit sous toutes les formes (202) », il réalise donc *l'affirmation de soi*. Enfin l'être conscient veut se plaire à lui-même ; ne concevons-nous pas une sorte de moi idéal dont la réalisation nous paraît être le bonheur ? Ainsi l'idée du moi se réalise elle-même en réalisant la *satisfaction de soi* (203).

Cette idée du moi enveloppe : 1° la conscience de la totalité de nos activités avec le sentiment de l'unité de

(199) *Psychologie* II, p. 18.

(200) *Ibid.*, II, p. 69.

GUYAU dit aussi : « Notre moi n'est qu'une approximation... il n'existe pas, il se fait. » « Notre moi est... une idée et une « idée-force » qui maintient notre identité sans cesse menacée dans les phénomènes particuliers et présents. » (*Education et hérédité*, pp. 46 et 47.)

(201) Cf. *Psychologie*, II, p. 69.

(202) *Ibid.*, II, p. 70.

(203) Cf. *Ibid.*, II, p. 70.

cette totalité, c'est ce qu'on peut appeler l'unité ou la *simplicité du moi*; 2° la vue anticipée d'une continuation de ce moi dans l'avenir, *idée symbolique* représentant un moi possible et son rapport avec le moi actuel : c'est l'*identité* du moi (204). Enfin, en plus de notre moi individuel, nous avons ce qu'on peut appeler un moi social, en ce sens que « l'idée de la société dont nous sommes membres, avec toutes les tendances qui s'y rattachent, est partie intégrante de notre moi total (205) ».

Mais pourquoi concevons-nous notre moi comme simple et identique ? Rappelons-nous que l'unification et la concentration sont nécessaires à la vie psychique : Pas de sensation véritable si toutes les impressions extérieures restent à l'état de dispersion ; dès lors, l'être vivant tend à la coordination de ses sensations, de ses mouvements, à la convergence de ses forces ; il aspire à l'unité ; et comme il y a dans la conscience un mode particulier de sentir qui répond à l'union des sensations, il distingue les sensations concordantes de celles qui sont discordantes, et, dans l'accord éprouvé en contraste avec le désaccord, il puise le sentiment concret « d'harmonie vitale, sensitive et appétitive (206) ». Ce sentiment, après s'être répété, se pose à part, grâce à la réflexion et sera ainsi, à son début, l'idée d'union, de *consensus* qui fait le fond de l'idée du moi. Ainsi, après avoir voulu être et vivre, l'être vivant voudra être et vivre d'une façon « ordonnée, harmonieuse, une ; il voudra donc, en prenant peu à peu conscience de ses sensations, se *sentir* un, puis se *penser* un (207) ». Et, conformément à la loi des idées-forces, l'idée de l'unité tendra à réaliser de plus en plus cette unité même : « L'unification, en se réalisant, tendra à s'idéaliser sous la forme du moi ; en s'idéalisant sous cette forme, elle tendra à se réaliser davantage ; tel un artiste, à mesure qu'il réalise une idée, voit l'idée même se déterminer davantage et, l'idée

(204) Cf. *Ibid.*, II, pp. 70-71.

(205) *Ibid.*, II, p. 72.

(206) *Ibid.*, II, p. 77.

(207) *Ibid.*, II, p. 77.

devenant plus claire, la réalise de mieux en mieux (208) ».

Le second attribut du moi, l'identité se conçoit et se réalise de la même manière. « L'être vivant veut continuer de vivre, tout comme le mobile persévère dans son mouvement... La tendance à la répétition de soi, à l'identité est donc essentielle à la vie même (209) ». Aussi, dès que l'être vivant prend nettement conscience de lui-même, il devient « avide du souvenir, ce moyen de prolonger en arrière son existence, comme il est avide de tout ce qui peut amplifier et étendre sa vie (240) ». Une telle représentation de l'existence en arrière et en avant lui est d'ailleurs nécessaire pour qu'il puisse s'adapter à l'avenir, par le moyen du passé; et plus elle sera vive, plus elle réalisera l'identité de l'être qui aura ainsi « sa ligne tracée, sa direction, son but (211) ». « En un mot, c'est par la représentation de mon moi identique que je réalise une identité relative, que je me survis sans cesse à moi-même (212) », que je me prolonge même au delà de la mort par l'idée et par le vouloir, que je m'immortalise en quelque sorte.

Un critique, M. de Margerie, reproche ici à Fouillée de prendre comme point de départ le phénoménisme de Hume rajeuni par Taine, puis d'essayer de le corriger et de le compléter, en y introduisant l'idée-force (213). La thèse serait inconsistante, pour ne pas dire incohérente. En effet, pour M. Fouillée, il n'y a pas de sujet préexistant et permanent, les individus « sont des développements

(208) *Ibid.*, II, p. 78.

(209) *Ibid.*, II, p. 79.

(210) *Ibid.*, II, p. 79.

(211) *Ibid.*, II, p. 80.

(212) *Ibid.*, II, p. 80.

(213) D'un côté « Fouillée s'est laissé séduire au phénoménisme de Hume renouvelé par Taine avec une tranquille audace qui ne recule devant aucune conséquence. D'un autre côté il n'a pu se résigner à la suppression définitive de ce moi qui remplit de sa présence et de son action toute la vie de la conscience. Et l'ayant abandonné au point de départ, il a gardé l'espérance de le rétablir au terme sur une base nouvelle. Il a cru trouver cette base dans l'idée-force. » (DE MARGERIE, *Annales de philosophie chrétienne* 1896, p. 299.)

continus de sensations reliées entre elles (214) ». C'est donc le sujet lui-même, et non pas seulement sa conscience de soi, qui se réalisera par la force de l'idée; au point de départ, il y a des sensations enchaînées sans sujet, au point d'arrivée, un sujet dont on pourra dire qu'il est permanent (215). Or, dans le cas où la vie consciente existerait d'abord sans un moi, l'idée du moi, telle que M. Fouillée l'entend, aurait-elle la vertu de réaliser celui-ci? En aucune façon. L'espoir de créer un moi ultérieur au moyen de l'idée-force « vaut tout juste ce que vaut la négation du moi primitif (216) ». Mais en réalité, l'idée-force du moi est une idée-sujet; elle est déjà le moi qu'elle prétend réaliser. Et, dans les explications de M. Fouillée, se trahit cet inconscient aveu que le problème est déjà résolu au moment où il se pose et, qu'en somme, il n'y a pas de problème parce que la chose qu'on veut réaliser est réelle au moment même où on travaille à sa réalisation. L'être animé se veut lui-même, dit Fouillée. « Il est donc un être et non pas seulement un phénomène, et, puisqu'il veut, il est plus qu'un être quelconque, il est un être qui dit moi (217) ».

Un autre, M. Biermann (218), prétend que, dans cette thèse, l'idée du moi est présentée comme le résultat d'une addition d'éléments, ce qui est contraire à l'expérience psychologique, laquelle saisit le moi comme une unité, non comme une juxtaposition d'éléments. Au reste, ajoute-t-il, lorsque nous réfléchissons sur l'origine psychologique du moi, il y a beau temps que nous avons saisi le moi comme achevé et un, et c'est perdre son temps que de rechercher le moment de l'apparition du moi. Le moi est autre chose qu'un symbole, c'est une réalité commune à tous les états de conscience; il se révèle comme une substance; d'ailleurs « si le moi ne désigne pas un centre fixe au milieu des phé-

(214) *Psychologie II*, p. 66.

(215) Cf. *Annales de philosophie chrétienne* 1896, p. 293.

(216) *Ibid.*, p. 296.

(217) *Ibid.*, p. 297.

(218) Cf. BIERMANN. *Das Selbstbewusstsein nach A. Fouillée*, pp. 31 à 34.

nomènes fugitifs, toute application réelle du concept « mien » s'évanouit puisque cela même qui, il n'y a qu'un instant, était encore mien n'est plus mien à présent, mais appartient à l'autre, au nouveau moi (219) ».

Ces critiques portent-elles ? Que Fouillée soit parti du phénoménisme de Hume et de Taine (220), c'est possible. Pourtant, il s'oppose expressément à la thèse de Hume et de Stuart Mill; il montre que la simple connaissance de séries d'états ne nous ferait pas distinguer le moi et le non-moi et que, si cette distinction existe, il faut qu'elle se fonde « sur l'aperception intime de quelque chose qui n'est pas une série d'états (221) ». Ce quelque chose, c'est l'activité « signe distinctif du moi (222) ». Et plus loin à propos de la généralisation, il écrit ; « si le moi se réduisait à une série de sensations ainsi que le croient Hume, Condillac et Stuart Mill, on ne comprendrait pas qu'il pût rien concevoir de général ou d'universel (223) ». Dans la *Psychologie*, la question de l'existence d'un sujet permanent n'est pas tranchée par Fouillée dans le sens de la négative, mais seulement réservée comme appartenant à la métaphysique. Si on se place, comme il le fait, au point de vue psychologique, comment soutenir que le moi, avec

(219) *Ibid.*, p. 33.

(220) TAINÉ nous dit que la notion du moi, illusoire au sens métaphysique ne l'est pas au sens ordinaire. Le moi, c'est « la possibilité permanente de certains événements sous certaines conditions et la nécessité permanente des mêmes événements sous les mêmes conditions plus une complémentaire, tous ces événements ayant un caractère commun et distinctif, celui d'apparaître comme internes. A ce titre... nous pouvons dire que le moi comme les corps est une force, une force qui par rapport à eux est un dedans comme par rapport à elle, ils sont un dehors. Ces trois mots : force, dedans, dehors n'expriment que des rapports, rien de plus. » (Cf. TAINÉ, *Intelligence* II, p. 217). — Assurément FOUILLÉE ne dirait pas que « force, dedans, dehors » n'expriment que des rapports. Force et volonté de conscience sont bien pour lui des réalités que TAINÉ aurait sans doute traitées d'entités scolastiques.

(221) *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 106.

(222) *Ibid.*, p. 106.

(223) *Ibid.*, p. 193.

ses attributs d'unité et d'identité, soit tout fait du premier coup? L'unification de nos états de conscience, le souvenir du passé lointain, l'image de l'avenir, avec le désir de le vivre et de le prolonger indéfiniment, en un mot le sentiment de la personnalité et de son identité dans le temps n'est-il pas susceptible de bien des degrés, et peut-on prétendre qu'il existe chez l'animal, chez le petit enfant, chez l'aliéné qui se reconnaît à peine lui-même comme il existe chez l'adulte normal? Et alors, pourquoi le progrès de la conscience et l'*idée-force*, au sens ou l'entend Fouillée, ne pourraient-ils être des agents de la formation de la personnalité et de son unification progressive? Par ailleurs — ainsi que l'a bien vu M. de Margerie — dans la thèse de Fouillée, l'être animé n'est pas seulement un phénomène. Mais est-ce bien comprendre cette thèse que d'objecter que, si l'être animé veut, par là même, il est un être qui dit *moi*? La volonté que le théoricien des idées-forces place en tout être animé, c'est un vouloir primitif, c'est la simple tendance à conserver et développer sa vie; une méduse ou une éponge possèdent ce vouloir; prétendra-t-on qu'elles sont « un être qui dit moi »? Et si, comme le soutient Fouillée, dans la conscience à son degré inférieur, la seule unité est l'appétit sourd de vivre qui subsiste sous l'amas incohérent des sensations multiples, qui se sent vaguement lui-même, mais ne dit pas encore *moi* (224), peut-on prétendre que la chose que l'idée-force doit réaliser est réelle déjà au moment même où on travaille à sa réalisation?

Nous pensons qu'il y a dans ces critiques une certaine méconnaissance du point de vue auquel se place Fouillée. Si celui-ci ne voit pas dans la personnalité une substance, il ne fait pas non plus de celle-ci une simple juxtaposition d'éléments. Ne s'oppose-t-il pas à tous ceux qui représentent la vie consciente comme constituée d'états disjoints et non reliés à un sujet individuel?

Ajoutons que, postérieurement à ces critiques, il est revenu sur le problème de la personnalité. Quelle que soit,

(224) Cf. *Psychologie*, II, p. 15.

nous dit-il la nature métaphysique, — matérielle ou spirituelle — du moi, ce qui le constitue c'est « l'effort de volonté qui subsiste relativement identique en ma conscience (225) ». Mais l'effort de volonté suppose la pensée, aussi, peut-on dire aussi bien « que nous subsistons surtout par l'intelligence qui retient le passé, le maintient en rapport conscient avec le présent, le projette transformé dans l'avenir (226) », et que la pensée, « la pensée qui fixe le devenir et le fait être (227) » est une avec l'être, est « l'être même existant pour soi et, à ce seul prix, en soi (228) ». Ainsi, tout être où il y a pensée, même rudimentaire, est déjà une unité relative, mais le rôle de l'idée-force, pour prendre conscience de cette unité et la rendre de plus en plus parfaite, n'est pas pour autant superflu.

Le dynamisme de la conscience joue aussi un rôle important dans les phénomènes plus proprement intellectuels comme l'attention, le jugement, le raisonnement, la généralisation : « Penser n'est peut-être pas autre chose qu'agir avec le sentiment de cette action et des bornes qu'elle rencontre (229) ».

D'abord, qu'est-ce qui constitue l'attention ? Du point de vue physiologique, elle est bien, comme l'a montré Ribot, un phénomène d'innervation motrice ; toutefois, même de ce côté physique, les mouvements musculaires ne sont pas les *éléments* constitutifs de l'attention, ils ne sont que les effets d'un mouvement cérébral, d'une innervation qui, elle, est vraiment le facteur physique de l'attention. Mais ce qui importe surtout, c'est le côté mental de l'attention, ce côté dont Ribot ne fait qu'un aspect surajouté (230). Or — qu'elle soit spontanée ou volontaire — l'attention, c'est « la tendance de l'appétition vers un certain but avec direc-

(225) *Pensée*, p. 16.

(226) *Ibid.*, p. 17.

(227) *Ibid.*, p. 15.

(228) *Ibid.*, p. 17.

(229) *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 141.

(230) *Psychologie* I, pp. 310 à 312. — Cf. RIBOT, *L'attention*.

tion simultanée de l'activité intellectuelle vers ce but (231) ». C'est cette activité de la conscience qui pose le but à atteindre, l'idée principale ; c'est elle encore qui cherche les moyens et les adapte à la fin, qui suscite les idées secondaires et en dirige le cours. Et s'il arrive parfois, comme dans l'inspiration, qu'un afflux d'idées se présente de lui-même à l'esprit, c'est qu'il y a là un phénomène d'automatisme cérébral et mental, mais la conscience n'est pas, pour autant, passive dans l'inspiration ; il lui appartient toujours de réagir sur l'automatisme pour rejeter ce qu'il lui offre et qui ne convient pas exactement, ou, au contraire, pour accueillir ce qui convient. En résumé, dans « l'attention, surtout dans la volontaire, il y a toujours une idée maîtresse et directrice qui mérite de s'appeler une idée-force parce qu'elle devient un centre durable de tourbillon psychique et mécanique (232) ». Par ailleurs, c'est cette activité de la conscience dans l'attention qui explique que celle-ci diminue la force des représentations dont elle se détourne, que d'autre part, appliquée à une perception ou à une idée, elle la rende plus facile, plus nette, plus distincte, enfin qu'elle maintienne l'état de conscience sur lequel elle se porte et lui assure ainsi une durée plus longue (233).

Quant au jugement, à l'origine, sous sa forme la plus simple, il n'est pas la contemplation intellectuelle des rapports entre les choses, il ne consiste pas, ainsi que le soutient la théorie intellectualiste, à établir des relations logiques entre des idées préalablement séparées dans l'esprit ; primitivement il est « la réaction de la conscience à l'égard des sensations (234) » ; il se réduit à « l'aperception d'un changement, d'une différence (235) » ; un animal voit tout à coup un objet remuer, son attention

(231) *Ibid.*, I, p. 312.

(232) *Ibid.*, I, p. 317. — Cf., pp. 314-315.

(233) Cf. *Ibid.*, I, pp. 313 à 317.

(234) *Ibid.*, I, p. 320.

(235) *Ibid.*, I, p. 320.

est éveillée, sa crainte excitée et, s'il pouvait exprimer ce qu'il ressent, il dirait : « il y a du nouveau » ou « *ceia remue* (236) ».

Fouillée critique ici la théorie classique qui fait du jugement une opération essentiellement différente de toutes les opérations sensibles. On suppose, dit-il, que l'esprit commence par concevoir de pures idées, sans les lier entre elles et sans en rien affirmer, puis qu'il compare ces idées et les unit en jugements, enfin, que par la comparaison et l'union des jugements, il constitue des raisonnements. Mais il est facile de voir ce qu'une telle explication a d'artificiel. Les idées, prétendues sans lien et sans affirmation, comme *homme*, *animal*, loin d'être le début de la connaissance, en sont les produits; ne supposent-elles pas tout un travail intellectuel de comparaison, d'abstraction, de généralisation qui, lui-même, comporte le jugement, l'affirmation (237) ? En outre, si les idées nous étaient données primitivement sans aucun lien entre elles et sans aucun lien avec la réalité, en vertu de quoi pourrions-nous établir un rapport entre elles et, à plus forte raison, objectif ce rapport ? « Aucune comparaison mentale entre l'idée du feu et celle de la brûlure ne nous apprendra que le feu brûle si nous n'en faisons pas l'expérience (238) », et, même si nous pouvions « établir un rapport dans notre pensée entre l'idée de feu et l'idée de brûlure, nous ne pourrions savoir si le lien qui existe entre nos idées se trouve aussi entre les choses (239) ».

Le jugement a pour essence l'affirmation et l'affirmation, c'est la *croyance* que les choses sont comme je me les représente, c'est une objectivation. Pour comprendre comment se produit la croyance, il faut rechercher la nature du lien qui rattache nos représentations entre elles d'une part et, d'autre part, les rattache aux objets (240).

(236) *Ibid*, I, p. 320.

(237) Cf. *Ibid.*, I, p. 322.

(238) *Ibid.*, I, p. 322.

(239) *Ibid.*, I, pp. 322-323.

(240) *Ibid.*, I, p. 325 .

D'abord, le lien entre nos représentations n'est à l'origine « que la réflexion de l'attention sur leur *association* naturelle dans notre conscience (241) ». Et Fouillée critique ceux qui, se plaçant à l'extrême opposé de la théorie associationniste, séparent radicalement l'association des idées et le jugement, en particulier Rabier qui soutient que l'association des idées est l'occasion du jugement, mais « n'a en elle-même rien de commun avec le jugement (242) ». Selon Fouillée, il y a d'étroits rapports entre jugement et association; pourtant il convient de ne pas confondre les deux phénomènes. Toutes les associations ne sont pas des *jugements* et ce qui « distingue le jugement proprement dit... d'avec la simple association qui suit son cours sans être remarquée et réfléchie sur soi, c'est le conflit de représentations qui précède la *fusion* du sujet et du prédicat et qui, par cela même, rend cette fusion distincte pour la conscience (243) ». Grâce à un dynamisme d'idées-forces, ce qui eut passé *inaperçu*, dans la simple association, est maintenant *aperçu* par la conscience et on dira qu'il est jugé.

Ainsi, pour les intellectualistes, dans l'association, pure succession automatique d'états de conscience sans rapports logiques les uns avec les autres; dans le jugement, concep-

(241) *Ibid.*, I, p. 325.

(242) RABIER, *Leçons de Philosophie* I, p. 258. — RABIER donne cet exemple ; un animal voit un éclair ; en vertu de l'association des idées, l'idée du tonnerre surgit dans son imagination; cette seconde idée entraîne de même l'idée de la fuite et celle-ci suit l'action. « Mais cela n'implique pas du tout que l'animal ait pensé un rapport quelconque entre l'éclair et le tonnerre... non plus qu'un rapport quelconque entre l'idée du tonnerre et l'idée de la fuite. Car il aurait fui tout aussi bien, si la première idée disparaissant de son esprit au moment même où apparaissait la troisième, il avait été, par cela même, dans l'impossibilité de remarquer aucune espèce de rapport. » Il n'y a là qu'un pur automatisme ; en apparence tout se passe comme si l'animal avait pensé le tonnerre comme *effet* de l'éclair et la fuite comme *moyen* d'éviter le tonnerre ; en réalité tout est différent ; dans le premier cas il y a *pure succession*, dans le second *liaison* logique entre les termes de la série.

(243) *Psychologie* I, p. 327.

tion de rapports. Pour Fouillée, dans l'un et l'autre phénomènes, les idées qui se succèdent sont également liées entre elles, mais en plus, dans le jugement, la conscience réfléchie corrobore le lien établi par l'automatisme (244).

En second lieu, comment arrivons-nous à l'affirmation d'un rapport entre notre représentation et l'objet extérieur ? En quoi consiste cette croyance ? La croyance présente un côté passif et un côté actif. Dans la sensation, j'ai d'abord l'impression l'une force subie, « j'ai conscience d'un effet dont je ne suis pas cause et c'est ce caractère d'*effet subi* qui définit le premier moment de la croyance (245) ». On peut dire qu'elle est alors « *la conscience d'une contrainte actuelle* (246) ». Mais, aussitôt, je réagis sur cette impression subie, j'éprouve quelque intérêt, désir ou aversion. C'est là la réaction appétitive qui, elle-même, détermine l'attention ou réaction intellectuelle; enfin, en vertu de la loi qui lie toute représentation à un mouvement conforme, l'acte suit naturellement. Aussi le second moment de la croyance, c'est « une réaction *intellectuelle, appétitive et motrice*. Il n'y a pas de croyance entière, pas de certitude complète si on n'est pas disposé à *agir* d'après ce qu'on a *senti* et *subi*, ou d'après ce qu'on se *représente* (247) ». Et c'est « ce côté actif qui, réfléchi dans l'intelligence et y prenant conscience de soi, constitue proprement l'affirmation (248) ». En un mot, affirmer « n'est autre chose qu'agir ou réagir avec conscience; et, réciproquement, agir ou réagir avec conscience, c'est affirmer (248) ». L'affirmation est donc force, en ce sens qu'elle est une action commençante ou tout au moins « un *prélude à l'action* (250) »; et ceci, même dans les jugements qui paraissent les plus indépendants du sentiment et de l'action : « juger que la tabo

(244) *Ibid.*, I, p. 327.

(245) *Ibid.*, I, p. 328.

(246) *Ibid.*, I, p. 328.

(247) *Ibid.*, I, p. 329.

(248) *Ibid.*, I, p. 329.

(249) *Ibid.*, I, p. 329.

(250) *Ibid.*, I, p. 330.

est carrée, c'est commencer à se mouvoir par l'imagination jusqu'au centre de cette table pour se donner la sensation de quatre côtés (251) ».

En définitive, la croyance « est la résultante, à la fois passive et active, d'un conflit de représentations dont chacune tend à une action conforme; elle est l'effet final des idées-forces réfléchi dans la conscience (252) ». Il s'ensuit que si, par hypothèse, une idée est seule dans la conscience, elle entraîne l'affirmation. Et Fouillée marque ici son accord avec Spinoza; celui-ci a raison de dire « que toute représentation non contredite est objectivée, affirmée comme elle est, par *cela seul qu'elle est représentée* (253) »; il a raison de dire qu'il y a dans l'« *appréhension* d'un cheval ailé un jugement plus ou moins implicite, à savoir: je vois un cheval et ce cheval a des ailes (254) ». S'il y a plusieurs idées en lutte, deux cas peuvent se présenter: ou les idées se contrebalancent mutuellement et il s'ensuit la suspension du jugement, le doute; ou il y a prédominance d'une idée ou d'un système d'idées; la réaction volontaire et la réaction intellectuelle ont lieu de ce côté et il s'ensuit l'affirmation. Ainsi, la « *portée objective* du jugement... s'explique en grande partie par l'action appétitive et motrice qui appartient à toute représentation (255) ». Quant à l'évidence avec laquelle nous apparaissent certaines propositions, elle n'est autre chose que le sentiment d'une activité s'exerçant sans obstacles. « Je suis certain de telle chose » ou « telle chose est évidente » équivaut à dire: « Je veux et agis librement dans cette direction, je marche dans une voie entièrement libre (256) ».

Fouillée explique le raisonnement de la même manière qu'il a expliqué le jugement. Sous sa forme la plus élémentaire, le raisonnement n'est qu'une inférence du particulier au particulier; il se réduit à une « induction spontanée,

(251) *Ibid.*, I, p. 330.

(252) *Ibid.*, I, p. 332.

(253) *Ibid.*, I, p. 332.

(254) *Ibid.*, I, p. 332. Cf. SPINOZA, *Ethique*. Th. 49 sch.

(255) *Ibid.*, I, p. 333.

(256) *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., pp. 151-152.

appétitive et automatique (257) », voisine de l'acte réflexe et de l'instinct: « Quand nous nous rejetons en arrière pour éviter de tomber dans un trou, c'est, à la fois, action réflexe, instinct et induction spontanée (258) ». Quant à la forme supérieure de l'induction, l'induction scientifique, elle est « une complication et un développement de la simple inférence appétitive (259) ». Si, par exemple, je me suis brûlé à une flamme et, si un grand nombre de fois, j'approche mon doigt de la flamme et sens la chaleur d'autant plus que je l'approche davantage, si j'additionne, *grosso modo*, dans ma mémoire tous les cas positifs et que j'aie conscience de l'absence de cas négatifs, je vois ainsi les raisons pour et les raisons contre et j'arrive à cette proposition générale: le feu brûle. C'est là une induction, pourvu que je projette cette proposition dans l'avenir. Mais alors se pose le problème: Comment arrivons-nous à concevoir et à affirmer la similitude de l'avenir avec le passé (260) ?

L'induction suppose « une double nécessité, la nécessité mécanique et la nécessité logique (261) ». Reprenons le même exemple : « Une première expérience a réuni, dans l'esprit de l'enfant, la brûlure à la flamme et produit ainsi une certaine direction de la pensée en même temps que de l'action; d'autre part, aucune autre expérience n'est encore venue contrarier la première. Nous avons ainsi, en faveur de la direction *flamme-brûlure*, une force positive et, d'autre part, aucune force contraire; donc, quand reparaitra la représentation de la flamme, la représentation de la brûlure reparaitra aussi et elle déterminera nécessairement une direction de pensée et d'activité identique à la première direction (262) ». Supposons de plus qu'un grand nombre d'expériences viennent confirmer la première et qu'aucune ne la contredise, la force de direction sur la ligne *flamme-brûlure* augmentera de telle sorte que « la persis-

(257) *Ibid.*, I, p. 341.

(258) *Ibid.*, I, pp. 341-342.

(259) *Ibid.*, I, pp. 343-344.

(260) Cf. *Ibid.*, I, p. 344.

(261) *Ibid.*, I, p. 345.

(262) *Ibid.*, I, p. 345.

tance du mouvement, selon cette résultante, sera mécaniquement nécessaire (263) » ; et que ce mouvement, persistant sans obstacle, « se traduira dans la conscience par ce qu'on nomme *affirmation* (264) ». Ainsi, la tendance à projeter dans l'avenir les similitudes observées dans le passé, tendance d'où naît l'induction, n'est que le prolongement naturel des ressemblances observées joint à l'absence de toute dissemblance, à nous connue, dans les cas à venir (265).

Tel est le processus mécanique de l'induction. Mais, quand l'induction devient réfléchie, « elle se rend compte à elle-même de son processus et résout la nécessité mécanique en une nécessité logique (266) ». Les principes logiques que la réflexion découvre, sous-jacents à l'induction la plus machinale, c'est d'abord le principe de raison suffisante ; tout a une raison, une condition antécédente qui l'explique, c'est ensuite le principe du déterminisme : il n'y a point de *changements dans les conséquents s'il n'y en a point dans les antécédents*, ou les mêmes causes produisent les mêmes effets (267).

Enfin, c'est encore au dynamisme des idées qu'il convient de faire appel pour expliquer la question si controversée de la généralisation. Les réalistes et les conceptualistes ont tort en ce qu'ils admettent que l'esprit peut apercevoir ou, tout au moins, concevoir un *objet* général. C'est là revenir aux entités scolastiques ; la pensée ne peut avoir pour objet que des images particulières ou des mots : « Si je veux penser la couleur en général, je ne puis apercevoir réellement un *objet* général qui serait la couleur sans être telle ou telle couleur. Je suis toujours obligé, ou d'appliquer ma pensée au mot couleur qui n'est lui-même qu'une image particulière sans autre généralité que celle que j'y mettrai ou d'appliquer ma pensée au blanc, au rouge, au bleu, qui sont des couleurs particulières, et non la couleur en géné-

(263) *Ibid.*, I, p. 345.

(264) *Ibid.*, I, p. 345.

(265) Cf. *Ibid.*, I, p. 346

(266) *Ibid.*, I, p. 346.

(267) Cf. *Ibid.*, I, p. 346.

ral (268) ». Comment donc puis-je avoir la notion de couleur en général ? « Je reproduis par l'imagination les sensations du rouge, puis du vert, puis du bleu, et, dans ce mouvement intérieur, je prends une conscience claire du pouvoir que j'ai de me porter vers divers objets, pouvoir indépendant qui ne s'épuise pas en eux (269) ».

Hume avait déjà affirmé que les idées dites abstraites sont, en elles-mêmes, individuelles, quoi qu'elles puissent, d'une certaine manière, devenir générales par leur liaison à un nom commun. Lorsque nous avons trouvé, nous expliquait-il, une ressemblance entre plusieurs objets qui se présentent souvent à nos yeux, nous leur appliquons à tous le même nom, quelles que soient leurs différences individuelles; nous formons ainsi l'habitude de lier un même mot à différents objets et, par la suite, il nous suffit d'entendre le nom pour que l'idée de l'un de ces objets se réveille et, dans certains cas au moins, pour que, en vertu de l'habitude, les idées individuelles des autres objets semblables se présentent en foule à l'esprit (270). Ainsi, « une idée particulière devient générale en étant jointe à un terme général qui, en vertu d'une liaison habituelle, est en rapport avec plusieurs autres idées individuelles et les rappelle facilement à l'imagination (271) ».

Fouillée paraît ici proche de Hume. Toutefois, sa thèse ne peut être identifiée à celle d'un philosophe qui n'admet aucune activité de l'esprit. D'ailleurs, Fouillée reproche aux nominalistes de ne pas rendre compte entièrement de ce fait que « notre pensée ne s'épuise pas sur des images particulières et sur des mots particuliers (272) ». Par ailleurs il remarque que la théorie bien connue de l'image générique, émise par Galton et Huxley, n'apporte rien de nouveau dans la question; les images génériques ne sont que des représentations confuses et « une image confuse est en elle-même aussi particulière qu'une image précise (273) ».

(268) *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 143.

(269) *Ibid.*, p. 144.

(270) Cf. HUME, *Entendement humain*. Trad., pp. 32 à 34.

(271) *Ibid.*, p. 35.

(272) *Psychologie* I, p. 337.

(273) *Ibid.*, I, p. 336.

En quoi consiste alors ce qu'on appelle la généralisation ? Dans un dynamisme de la pensée, dans une tendance à passer de l'image actuelle à une série d'images virtuelles. Tandis qu'une image singulière est une représentation à l'état *statique*, une image avant valeur générale est une représentation à forme *dynamique*. « L'image de *tel homme* est isolée; l'image de *l'homme* a pour cortège une multitude d'images d'hommes qui arrivent comme un flot dans les régions de la *sub-conscience* (274) ». Le concept, c'est donc « une image particulière associée à une foule d'autres images semblables dans l'*espace* et dans le *temps* et jointe au sentiment de mobilité interne qui se traduit par une tendance continuelle à passer d'une image à l'autre, à déborder l'image particulière (275) ». « L'idée d'homme... est générale parce que ma conscience ne se sent pas enfermée dans la représentation sommaire et squelettique d'une tête, d'un corps droit, de deux mains, de deux pieds... j'ai la conscience de pouvoir passer d'une représentation à une autre différente, quoique unie à la première par des liens de ressemblance (276) ». La généralité n'est autre chose que « le pouvoir d'action et de mouvement dont j'ai conscience comme dépassant l'objet particulier sur lequel j'agis (277) ». En un mot, la « généralisation semble être l'acte par lequel je combine la conscience permanente de ma puissance de tension et de mouvement avec telle ou telle représentation particulière (278) ». Par exemple, le « mot couleur est un nom commun parce que je puis (moi dis-je et non pas lui) le poser pour ainsi dire à mon gré sur le blanc, le bleu, le rouge; il devient l'instrument et l'esclave docile de ma volonté qui seule est générale (279) ». Et Fouillée qualifie sa thèse de « conceptualisme dynami-

(254) *Ibid.*, I, p. 338.

(275) *Ibid.*, p. 339.

(276) *Pensée*, p. 53.⁶¹

(277) *Psychologie* I, p. 340. Cf. *Liberté et déterminisme*, 1^{re} éd., p. 144.

(278) *Psychologie* I, p. 340. Cf. *Liberté et déterminisme*, 1^{re} éd., p. 144.

(279) *Liberté et déterminisme*, 1^{re} éd., p. 144.

que et non idéaliste (280) ». Il maintient que chaque représentation est particulière en soi; mais il ajoute qu'elle devient, pour la pensée, un moyen de mouvement et, par là, acquiert « une sorte de généralité virtuelle, non réelle (281) ».

Ainsi Fouillée semble rester nominaliste (282). Mais tandis que Hume nous parle d'une habitude grâce à laquelle, à l'aide d'un seul mot, nous évoquons des images multiples, Taine d'un pouvoir de saisir les qualités communes des choses et d'une sorte de tendance, « *tendance qui provoque une expression* et, entre autres expressions, un *nom* (283) »; que Ribot admet, sous le nom, un savoir potentiel, espèce de capital, caché toujours à notre disposition et qui donne au nom commun sa signification (284);

(280) *Ibid.*, p. 144.

(281) *Psychologie* I, p. 338.

Remarquons que FOUILLÉE ne peut admettre d'idée générale à proprement parler puisque, pour lui, toute idée est une image. Mais il parle ici d'« image commune ». Nous avouons ne pas bien saisir ce que c'est qu'une *image commune*.

(282) M. DE MARGERIE qualifie FOUILLÉE de nominaliste et nous dit que son nominalisme est tout à fait de même famille que celui de TAINÉ. (Cf. *Annales de Philosophie chrétienne* 1896, p. 181.) De même famille peut-être — assez différent cependant.

(283) Cf. TAINÉ, *Intelligence* I, p. 41.

« Quand nous avons vu une série d'objets pourvus d'une qualité commune, nous éprouvons une certaine *tendance*, une *tendance* qui correspond à la qualité commune et ne correspond qu'à elle. C'est cette *tendance* qui évoque en nous le nom quand elle naît, c'est ce nom seul qu'on imagine et qu'on prononce. Nous n'apercevons pas les qualités ou les caractères généraux des choses; nous éprouvons seulement en leur présence telle ou telle *tendance* » qui, dans le langage, aboutit à tel nom (Cf. *Ibid.*, p. 42).

(284) Cf. RIBOT, *Evolution des Idées générales*.

« Les termes généraux couvrent un savoir organisé, latent qui est le capital caché sans lequel nous serions en état de banqueroute, manipulant de la fausse monnaie ou du papier sans valeur. Les idées générales sont des habitudes dans l'ordre intellectuel » (p. 149). « Le savoir potentiel qui est au-dessous des concepts consiste... en une somme de caractères, qualités, extraits, qui sont d'autant moins nombreux que le concept se rapproche davantage du symbolisme pur; en d'autres termes, ce qu'il y a sous le concept, c'est une mémoire abstraite ou d'abstraites » (p. 150).

Fouillée insiste sur le dynamisme de la pensée qui nous permet de passer rapidement d'une image à l'autre. En outre, il accorde une valeur objective à l'idée générale. De ce « qu'une idée est générale tandis qu'il n'existe que des êtres individuels, il ne s'ensuit nullement que l'idée *générale* ne corresponde point à un ensemble de caractères communs qui se retrouvent chez les divers individus, à un ensemble de rapports qui les relient. L'idée est un écrin qui cèle, comme des chaînes de diamant, les lois de la nature (285) ». Mais, dira-t-on, cette généralité qui est dans les choses, je ne puis me la représenter, puisque toute représentation est une image et si je ne puis me la représenter, comment en ai-je l'idée ? Il est en effet impossible de se représenter, comme objet et matériellement, la chose à laquelle correspond la généralité ; mais il est possible de s'en faire une certaine conception ; « cette chose, je ne la vois pas dans l'objet, je la vois dans le sujet, en moi, et ensuite je l'objective en plaçant dans les choses ou au-dessus des choses un pouvoir analogue au mien... Généraliser, c'est concevoir la puissance absolue au-dessus de tous les individus et c'est en placer quelque image au sein de chacun comme nous en trouvons une au sein de nous-mêmes (286) ». La généralisation n'est pas l'œuvre d'une raison conçue comme séparée de la volonté, mais bien plutôt celle de cette puissance, indépendante, capable de se dépasser elle-même, capable « de franchir toute borne et de réaliser un mouvement perpétuel (287) ».

On le voit, ici, Fouillée essaie de se séparer de l'empirisme de Hume ; et sa thèse sur la généralisation rentre bien dans le système des idées-forces qui vise à expliquer les processus mentaux par le dynamisme de la pensée et à concevoir les réalités extérieures sur le type de notre propre conscience.

Si, maintenant, nous considérons la vie mentale sous son aspect actif et dans son activité supérieure, l'activité

(285) *Pensée*, p. 53.

(286) *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 145.

(287) *Ibid.*, p. 193.

volontaire, nous voyons que la loi des idées-forces s'y manifeste d'une manière particulièrement frappante. En effet, l'idée-force la plus importante dans notre vie psychologique et morale, c'est celle de liberté.

L'acte volontaire, tel qu'on l'entend généralement, est consécutif au développement du vouloir primitif; il n'apparaît qu'à un certain stade de l'évolution, quand l'être se perfectionne assez pour devenir capable de réflexion et de choix. D'ailleurs, même chez un tel être, une part restreinte de ses actes sont proprement *volontaires*.

Précisons donc ce qu'il convient d'appeler acte volontaire par opposition à acte réflexe, instinctif, automatique (288).

Pour qu'un acte mérite le qualificatif de *volontaire*, il ne suffit pas qu'il soit simplement, comme le veulent Spencer et Munsterberg, précédé de l'image du mouvement à accomplir (289) : « Si je suis sur un précipice, je puis me représenter d'avance ma chute, ce qui ne la rend pas volontaire (290) ». En outre, le fait que la représentation du mouvement dans la conscience déterminerait ce mouvement même ne serait pas encore une condition suffisante pour caractériser le mouvement volontaire : chez l'hypnotisé, c'est la représentation suggérée qui provoque le mouvement; il y a là tendance d'une image à se réaliser elle-même; il n'y a pas volition vraiment *personnelle*. L'acte volontaire est celui qui est déterminé par des jugements et des idées proprement dites. Mais ceci n'est pas encore suffisant; la « volition n'est pas la détermination par un jugement quelconque : elle est la détermination par un jugement qui prononce que la réalisation de telle *fin* dépend de notre *causalité* propre. Elle n'est pas simplement la

(288) Cf. *Psychologie* II, pp. 261 à 267.

(289) SPENCER dit : « La différence entre un mouvement volontaire et un mouvement involontaire de la jambe, c'est que tandis que le mouvement involontaire se produit sans aucune conscience antécédente du mouvement à faire, le mouvement volontaire ne se produit qu'après qu'il a été représenté dans la conscience. » (*Principes de Psychologie*, II, p. 539.)

(290) *Psychologie* I, p. 262.

tendance d'une idée quelconque à sa propre réalisation, mais *la tendance de l'idée d'activité personnelle à sa propre réalisation* (291) ».

Si la volonté reste ainsi en son fond tendance et appétition, peut-on l'opposer au désir d'une façon aussi radicale que le font certains psychologues, tels Rabier et Fonsegrive. Nous sentons, dit ce dernier, le désir « se produire en nous, s'imposer à nous; nous ne nous sentons pas le produire. Au contraire, quand nous voulons, nous sentons que c'est nous-mêmes qui produisons la volition, que c'est nous qui la faisons arriver à l'existence (292) ». Et il ajoute: « Nous ne sentons pas naître le désir, nous le sentons seulement grandir en nous au point même qu'il obscurcit parfois l'intelligence et nous enlève tout pouvoir d'agir (293) ». En outre, la « force du désir est en raison inverse du sentiment de notre intelligence et de notre puissance d'action, au contraire la force de la volition est en raison directe de ce même sentiment (294) ». Et, d'un autre côté, le désir n'a pas de bornes, il peut s'étendre même à l'impossible, tandis que la volition s'étend seulement au possible.

Dans ces oppositions, il y a, selon Fouillée, une part de vérité et une part d'exagération. Si nous ne sentons pas naître le désir, c'est qu'il vient, d'un côté de profondeurs étrangères à notre conscience claire, de l'autre d'idées qui s'imposent à nous par les lois de l'association. Et si le désir obscurcit parfois l'intelligence et la domine, c'est qu'il n'est pas l'action même de l'intelligence qui le trouve déjà formé sans elle. Dans la volonté, au contraire, la conscience du moi se voit produire elle-même la volition dans ce qu'elle a de raisonné et d'intelligent, elle se voit réagissant sur le désir primitif; de là l'attribution du vouloir au moi alors que nous attribuons le simple désir à des causes étrangères au moi réfléchi. Mais tout cela ne prouve pas que la voli-

(291) *Ibid.*, II, p. 263.

(292) FONSEGRIVE : *Le libre arbitre*, p. 340. Cité par FOUILLÉE : *Psychologie* II, p. 264. Cf. RABIER : *Leçons de philosophie* I, pp. 524 et 534.

(293) *Ibid.*, p. 340. *Ibid.*, pp. 264-265.

(294) *Ibid.*, p. 341. *Ibid.*, p. 265.

tion ne soit pas un désir supérieur s'opposant aux désirs sensibles. Rien d'étonnant à ce que la force du désir nous paraisse en raison inverse et la force de la volition en raison directe du sentiment que nous avons de notre puissance propre puisque la force du désir sensitif est une impulsion d'ordre inférieur, tandis que la force de la volition n'est que « le sentiment même de notre intelligence et de la puissance d'action qui appartient à l'idée de notre moi indépendant (295) ». Enfin, dire que nous pouvons désirer l'impossible et non le vouloir, c'est là faire une distinction d'objet et non de nature ; ce fait n'empêche pas la volition d'être un désir, « le désir déterminant d'une action comme possible par nous et seulement par nous (296) ».

La volition est, en définitive, un désir qui se réalise en vertu d'un jugement réfléchi. Mais reste à savoir comment le jugement détermine l'action. La décision, c'est un « jugement accompagné d'émotion et d'appétition qui acquiert assez d'intensité et de durée pour occuper la conscience d'une manière presque exclusive, conséquemment pour entraîner à sa suite les mouvements corrélatifs (297) ». La détermination par le jugement consiste donc en un déterminisme, non pas purement intellectuel, mais « à la fois intellectuel, sensitif et appétitif (298) ». En effet, les jugements qui déterminent la volonté « sont toujours relatifs à quelque *action* que nous affirmons être *agréable* ou *pénible*, *utile* ou *nuisible*, *bonne* ou *mauvaise* (299) ». En outre, tout jugement est déjà actif et moteur ; juger, c'est commencer à vouloir et à exécuter des mouvements, de sorte qu'on peut aussi bien dire que juger, c'est déjà vouloir et que vouloir, c'est déjà agir en jugeant.

La volonté ne consiste donc pas en une faculté spéciale. Elle est une synthèse des différentes fonctions de la conscience, élevées à un degré supérieur. Et, dans son dévelop-

(295) *Psychologie* II, p. 265.

(296) *Ibid.*, II, p. 265.

(297) *Ibid.*, II, pp. 270-271.

(298) *Ibid.*, II, p. 271.

(299) *Ibid.*, II, p. 271.

pement, elle arrive à une indépendance plus ou moins complète vis-à-vis des fonctions purement sensibles, indépendance qu'on appelle libre arbitre.

Qu'est-ce donc que le libre arbitre ?

D'abord, il y a un fait psychologique indéniable, c'est que nous avons l'idée et le sentiment de la liberté. Analysons cette idée.

Notre conscience a spontanément le sentiment du contraste, de la diversité des choses et, aussi, celui de la *possibilité* des contraires; en effet, il suffit que nous nous souvenions d'une perception opposée à celle que nous éprouvons actuellement pour nous la représenter comme *possible*. C'est là le premier élément empirique de l'idée de liberté. De plus cette idée enferme celle de *puissance active et psychologique* et cela en vertu même de la loi générale des idées-forces : lorsqu'il y a dans notre cerveau, non pas un mouvement en un sens unique, mais plusieurs mouvements en sens divers dont aucun ne s'est encore prolongé dans les muscles; dans notre conscience, non pas une seule idée, mais plusieurs idées, dont aucune n'est encore passée à l'acte, cet équilibre instable, ce conflit de représentations nous donne le sentiment de leur puissance active et de leurs divers pouvoirs de réalisation. Et si plusieurs contraires se réalisent successivement, il en résulte un autre sentiment essentiel à l'idée de liberté, celui « de l'*indépendance* par rapport aux contraires mêmes, d'un pouvoir qui, embrassant les contraires, les domine et semble n'en plus dépendre (300) ». « Ne pas être borné à une seule action, ne pas être épuisé dans un seul acte, retrouver sa force entière pour un autre, c'est évidemment avoir pour sa force intérieure un point d'appui et d'application supérieur aux effets divers qu'elle produit tour à tour; c'est par cela même avoir une certaine indépendance qui est *libre* d'obstacles (301) ». L'enfant aime à se dégager de toute contrainte extérieure, physique ou morale, à faire acte d'indépendance : « Si on lui offre deux fruits en lui montrant le plus beau et en lui

(300) *Liberté et déterminisme*, 2^e éd., p. 5.

(301) *Ibid.*, p. 6.

conseillant de le prendre, il lui arrivera souvent de préférer l'autre; il aime en effet la contradiction, il veut prouver à autrui et à lui-même qu'il a un certain pouvoir de choisir (302) ». Et lorsque nous prenons des décisions, dans des circonstances graves où il y va de nous-mêmes, lorsque c'est notre personne tout entière que nous sentons en jeu, nous avons au maximum ce sentiment de puissance active et personnelle qui est à la base du sentiment de liberté. Enfin, notre idée d'un pouvoir de prendre des décisions contraires se fortifie encore par la comparaison de l'état présent avec le passé et avec l'avenir. Le souvenir du passé nous apprend qu'en certains cas, deux contraires se sont réalisés dans des circonstances *sensiblement* identiques et alors, bien que l'expérience actuelle ne nous apprenne jamais que deux contraires soient possibles en même temps, nous arrivons à imaginer cette possibilité, à penser : *les motifs étant les mêmes, j'aurais pu agir autrement* (303). Par ailleurs, certaines de nos décisions à venir nous appa-

(302) *Ibid.*, p. 6.

(303) FOUILLÉE a critiqué la thèse bien connue de STUART MILL soutenant que la conscience ne saurait saisir un pouvoir. La conscience, dit celui-ci, me dit ce que je fais ou ce que je sens, mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique. Nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être (Cf. *Philosophie de Hamilton*, Trad., p. 551).

Fouillée répond que le pouvoir dont il est ici question est bien une réalité : « Comment distinguer ce que je fais de ce que je sens ou subis si je vois seulement... l'état de choses réalisé sans aucun lien avec une puissance dont il dérive ?... Quand je dis que j'ai conscience de mon pouvoir, j'entends par là un pouvoir réel. » (*Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 108.) « Quand je déclare que je puis quelque chose, je ne suis pas assurément dans un état d'inaction ; si je n'agissais pas, je ne jugerais point que je puis... » « Je puis faire une chose » n'a point simplement ce sens : « je ne la fais pas »... « je puis » affirme un lien entre ce qui est et ce qui n'est pas ; il faut donc que, dans ce que je suis, soit contenu d'une certaine manière, ce que je ne suis pas. » (*Ibid.*, p. 110.)

Plus tard, FOUILLÉE est revenu sur cette question. Il attribue alors aux « partisans de la *puissance active* » ce qu'il avait lui-même soutenu ; il les critique et nous dit que le sentiment de la

raissent impossibles à prévoir : je suis incertain de ce que je déciderai dans des circonstances de peu d'importance; bien plus, parfois, je suis incertain de ce que je ferais dans telle alternative exceptionnellement grave. Tout ceci suffit à nous donner l'idée d'un pouvoir inconditionnel, autrement dit du libre arbitre (304). Mais, en outre, il nous arrive d'agir indépendamment de nos motifs conscients, de tous les objets externes ou internes que notre réflexion aperçoit comme susceptibles de nous déterminer; alors, notre volonté nous apparaît comme indépendante de tout ce qui n'est pas elle. Et, même dans les cas où nous nous rendons compte des motifs et mobiles qui ont provoqué une décision, il reste encore un résidu auquel nous ne pouvons assigner de cause, ni de raison : c'est la pensée elle-même qui n'est jamais entièrement explicable par ses objets, ce sont les sentiments et les désirs qui ne s'expliquent pas non plus complètement par les objets auxquels ils s'appliquent. Ainsi

puissance des contraires n'est que « la conscience d'un conflit de représentations auquel répond dans le cerveau un conflit de mouvements en sens divers » et que ce sentiment ne constitue pas une « conscience de la liberté ». (*Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 75. Cf. pp. 71 à 76.)

(304) Cf. *Ibid.*, pp. 6 à 8.

A M. NAVILLE qui disait : « Si l'idée de la liberté ne procède pas de l'observation de la conscience, d'où vient-elle ? Ce n'est pas une idée complexe dont on puisse trouver l'origine dans des éléments réunis à tort. » (*Revue philosophique*, 1879-I, p. 276.) A M. DELBŒUF qui demande : « Comment ce qui n'est pas libre peut-il avoir l'idée de liberté ? » (*Revue philosophique* 1882-I, p. 459.) FOUILLÉE répond que l'idée d'une indépendance *relative* est un objet d'expérience, celle d'une indépendance *complète* une construction de la pensée et que les lois de l'imagination suffisent à expliquer la construction de cette dernière idée (Cf. *Revue philosophique* 1882-II, pp. 593-594. Cf. *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 12 en note).

Plus tard, NAVILLE objecte encore à FOUILLÉE : Lorsque nous pensons : Les motifs étant les mêmes, j'aurais un agir autrement, l'idée du libre arbitre est « contenue dans l'hypothèse qui ne sert pas à la construire puisqu'elle la renferme déjà. L'hypothèse ne *produit* pas l'idée dont il faut assigner l'origine, mais ce qui est fort différent, elle l'*introduit* » (*Le Libre arbitre*, pp. 239-240).

toutes les raisons dont peut se rendre compte notre réflexion intérieure restent insuffisantes à expliquer, de manière adéquate, l'acte volontaire. C'est ce que nous exprimons en disant : j'ai agi pour telle raison, puis pour telle autre, puis en définitive parce que je l'ai *voulu* (305).

Nous croyons alors que le choix résulte de notre puissance propre et, ici, nous n'avons pas tort. Il est certain en effet que nous avons le pouvoir de choisir, c'est-à-dire de comparer, au point de vue intellectuel et sensitif, diverses résolutions possibles et de réaliser le résultat de cette comparaison (306). L'idée de la liberté, bien comprise, c'est l'idée d'une *indépendance du moi par rapport aux motifs et mobiles particuliers qui influent sur sa volonté* (307) ». Et, ainsi conçue, la liberté devient naturellement objet de désir. En effet, comment ne pas désirer la puissance de la volonté, moyen pour nous de l'obtention de tous les biens, et l'indépendance de cette volonté par rapport à tous les objets extérieurs et même aux objets intérieurs, idées et passions, qui ne sont pas le vrai fond de notre personnalité (308) ?

En résumé, il est certain que nous trouvons en nous :

« 1° *L'idée de liberté*, c'est-à-dire de causalité ayant initiative et se déterminant elle-même par elle-même; 2° *le désir de liberté* et d'indépendance par rapport à tout ce qui n'est pas notre moi; 3° *la croyance* à notre causalité réelle et à notre réelle indépendance, incomplète sans doute, mais qui nous paraît cependant exister sur certains points (309) ».

Remarquons que cette idée de la liberté ne saurait être, comme on l'a prétendu, la conscience d'un libre arbitre indifférent. Fouillée n'a pas de peine à montrer l'inanité de la thèse de la liberté d'indifférence : ou bien nous agissons sans motif aucun et il n'y a pas de choix, l'action se fait au hasard ou, plutôt, est déterminée mécaniquement

(305) Cf. *Psychologie*, II, pp. 294 à 296.

(306) *Ibid.*, II, p. 299.

(307) *Ibid.*, II, p. 312.

(308) Cf. *Ibid.*, II, pp. 315-316.

(309) *Esquisse*, p. 353-354.

par ses antécédents; ou bien nous agissons en vertu de quelque motif et le choix n'est pas indifférent. Par exemple, on nous présente une assiette d'oranges; si nous en prenons une sans faire attention, les raisons du mouvement sont toutes mécaniques; si nous choisissons, c'est en vertu d'un jugement, si rapide soit-il, fondé sur la qualité de telle orange (310). Et dans les cas où la volonté paraît se décider sans raison ou même contre toute raison, elle est encore mue par un motif qui est l'idée de sa puissance et par un mobile qui est le *désir* de réaliser cette idée. « N'arrive-t-il pas à tout le monde de choisir le moins raisonnable et jusqu'à l'absurde uniquement pour faire l'essai et pour se donner le spectacle de sa puissance intérieure (311) ? »

Mais, alors, comment entendre au juste le rôle et le pouvoir de la volonté dans la décision ? Sur ce point, comme d'ailleurs sur toute la question de la liberté, Fouillée a précisé sa pensée dans une controverse avec Renouvier. Celui-ci accuse le déterminisme d'admettre, tout comme la thèse de la liberté d'indifférence, une volonté séparée des motifs et mobiles et, dès lors, indifférente de sa nature. Tandis que, pour la liberté d'indifférence, la volonté se détermine indépendamment de la délibération, y compris le dernier jugement, pour le déterminisme, elle cède à des mouvements communiqués, ainsi que le montre

(310) Cf. *Psychologie*, II, p. 299.

(311) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 106.

Nous ne nous étendrons pas longuement sur la critique de la liberté d'indifférence, thèse que personne n'admet plus. Notons que nous trouvons une critique toute semblable à celle de FOUILLÉE chez LACHELIER : on en est « réduit à citer l'exemple de ceux qui agissent par caprice... on allègue des actions insignifiantes que nous accomplissons presque machinalement et l'on soutient que nous nous déterminons alors sans raison parce que nous ne remarquons pas les raisons qui nous déterminent ». (*Œuvres*, I, p. 65.)

Au reste, LEIBNIZ avait déjà dit : « que les hommes soient capables d'agir sans aucune raison inclinante », c'est de quoi on ne trouvera jamais aucun exemple et lorsqu'on prend un parti par caprice pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation est une des raisons qui y porte. » (*Théodicée*, § 45, *Gerhardt* VI, p. 128.)

la comparaison bien connue de la balance; elle est déterminée par le motif le plus fort, en un mot, elle « *suit toujours la dernière détermination de l'entendement* (312) ». Fouillée, qui se pose comme déterministe, prend pour lui cette critique et reproche à Renouvier d'imaginer un déterminisme fictif pour le réfuter plus facilement. Les déterministes, dit-il, n'admettent nullement, comme les partisans de la liberté d'indifférence, une volonté séparée des motifs, une volonté *nue*; ils admettent « une volonté *nulle*, ce qui est bien différent. Ils nient qu'il existe, en dehors... des phénomènes intellectuels ou sensibles, et de leurs lois, une « faculté » séparée, du nom de volonté, qui aurait une puissance propre (313) ». Dans le déterminisme bien compris, « la volonté n'est que le nom abstrait donné à la résultante finale des forces inhérentes au cerveau et des formes inhérentes aux mobiles (314) »; on ne réfute donc pas le déterminisme en montrant qu'il n'y a pas en nous une volonté séparée des motifs.

Renouvier répond que sa critique ne visait pas spécialement la conception de Fouillée (315) et précise sa propre thèse. Pour lui, « tous les phénomènes de conscience qui se succèdent au cours d'une délibération... sont des phénomènes de volonté, aussi bien qu'ils sont des phénomènes d'attention, de passion et de jugement indissolublement : des phénomènes de volonté exactement au même titre que le dernier d'entre eux (316) ». Dès lors, pas de volonté qui, ou bien se détermine en dehors des motifs, ou bien soit déterminée par eux : la volonté ainsi comprise n'est qu'une abstraction. Et si l'on parle de volonté, c'est seulement en tant qu'on désigne par ce mot « la fonction d'appeler et de maintenir dans la conscience

(312) RENOUVIER, *Essais*, II, p. 70. Cf., pp. 68 à 71.

(313) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 122.

(314) *Ibid.*, p. 122.

(315) Cf. *Critique philosophique* 1883-I, p. 339. RENOUVIER dit qu'il a eu en vue le déterminisme psychologique tel qu'on le trouve chez Leibniz et Collins et qu'il n'était pas obligé de viser précisément la conception de Fouillée. A la vérité, bien des critiques de RENOUVIER ne valent pas contre la conception de FOUILLÉE.

(316) *Ibid.*, 1883-I, p. 342.

ou d'éloigner de la conscience les idées de toute nature... qui peuvent présenter des biens, des fins à atteindre ou servir de motifs à un jugement (317) ».

Ainsi partisan du déterminisme et partisan du libre arbitre s'accordent ici à attribuer aux motifs et aux mobiles le véritable pouvoir de détermination. Mais la question primordiale qui se pose est celle de savoir s'il y a en l'homme possibilité d'un libre choix. Renouvier dit: la liberté est la liberté d'une alternative ou elle n'est rien du tout, et il formule nettement le dilemme: « Oui ou non, des décisions contraires sont-elles réellement possibles au même instant d'une délibération, *toutes choses égales d'ailleurs* (318) ? »

Fouillée caractérise la liberté, au point de vue psychologique, comme le pouvoir de se déterminer par soi-même.

(317) *Ibid.*, 1883-I, pp. 355-356.

C'est là aussi le point de vue de W. JAMES : « La volition est un acte... qui est parfait dès qu'il a installé la représentation à demeure dans la conscience » (*Précis de psychologie*. Trad., p. 598). Le vouloir « *se trouve essentiellement réalisé dans l'attention que nous donnons à une représentation difficile pour la maintenir énergiquement sous le regard de la conscience.* (*Ibid.*, p. 599.)

Au reste, ce point de vue n'est pas nouveau dans l'histoire de la philosophie ; on le trouve déjà chez SAINT-THOMAS par exemple.

Pour celui-ci, la décision procède d'un jugement, mais ce jugement est au pouvoir de la volonté. En effet, la raison ne propose à la volonté que des biens imparfaits dont aucun ne saurait la satisfaire pleinement, ni dès lors la déterminer. Et, parmi ces biens, aucun ne s'impose comme le meilleur absolument, chacun d'eux présentant des avantages ou des déficiences selon le côté par où on le considère. Or, c'est la volonté qui applique l'intelligence à délibérer, c'est elle qui lui fait considérer tel avantage des partis en présence plutôt que tel autre, elle qui termine la délibération en jugeant que l'une des résolutions possibles est la meilleure, non pas la meilleure *en soi*, mais la meilleure *pour le sujet actuellement*, elle qui, dès lors, choisit cette action que rien ne lui imposait. (SAINT-THOMAS a traité cette question dans nombre de textes. Citons *Somme théologique*, Ia, II^{ae}, Q.Q. IX, X, XVII. *De Malo*, Q. VI. *Commentaires sur les sentences*, L. II, Dist. XXIII, XXIV.)

Ajoutons que FOUILLÉE ne connaissait que très superficiellement la pensée des grands scolastiques.

(318) *Critique philosophique* 1880-II, p. 175.

Mais reste à savoir si ce pouvoir est inconditionnel, autrement dit si j'aurais pu vouloir autrement, les antécédents de mon acte étant supposés identiques. Le témoignage de la conscience n'est ici nullement probant; tout ce qu'il me dit, c'est que j'aurais pu vouloir le contraire de ce que j'ai décidé *si* j'avais pensé et senti autrement. L'expérience est également incapable de résoudre la question; comment exécuter deux actes avec la certitude qu'il n'y a aucune différence dans la totalité de leurs antécédents respectifs (319) ? D'ailleurs, les partisans du libre arbitre, Renouvier (320), Secrétan (321), ne prétendent pas que le témoignage de la conscience soit une preuve suffisante de l'existence du libre arbitre, ni que celui-ci puisse être expérimentalement vérifié.

Reste donc à se demander si le libre arbitre semble rationnellement possible. Pour qu'un acte soit libre au sens où liberté signifie indétermination, il faut que, dans la mesure où il est libre, il ne soit l'effet d'aucune des causes extérieures dont l'ensemble forme l'univers; il implique donc l'indépendance absolue du sujet, non seulement par rapport aux influences qui peuvent s'exercer directement sur lui, mais par rapport à l'univers entier, de telle sorte qu'un être libre se confondrait avec l'absolu. Aussi, dit très bien Paul Janet, si la volonté est libre, elle doit produire sa propre action par une sorte de création *ex nihilo*, en ce sens du moins que son action n'est pas contenue dans un état antérieur (322). Mais, en outre, pour être libre, il ne suffit pas que, moi existant, mes actes ne dépendent que de moi; « il faudrait que, moi-même, je fusse ma propre

(319) Cf. *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., pp. 339 à 342.

(320) Cf. RENOUVIER, *Critique philosophique* 1880-II, p. 1.

« Depuis qu'a pris fin la psychologie de fantaisie de l'école de Cousin, il a cessé d'être de mise pour un philosophe sérieux, de présenter le libre arbitre comme un fait dont la réalité est attestée directement et irrécusablement par l'expérience interne. »

(321) Cf. *Revue philosophique* 1882-I, p. 30 : « Assurément, la conscience immédiate du libre arbitre n'établit pas suffisamment qu'il soit réel... on ne prouve pas le libre arbitre. »

(322) Cf. JANET : *Morale*, p. 470.

cause, mon propre créateur, non pas seulement l'auteur de mes actes, mais encore l'auteur de mon existence (323) ». En effet, il n'y a pas lieu de distinguer entre la création complète de soi, qui est l'existence absolue, et la création de ses actes qu'on nomme liberté. Si nous avons reçu l'existence nécessairement, nous ne pouvons pas donner ensuite librement l'être à nos volitions; donc, pour être certain d'être libre, « il faudrait que j'eusse l'existence absolue comme la conscience absolue. Il faudrait que je fusse Dieu (324) ».

Et Fouillée insiste sur ce qu'il ne sert de rien, pour rendre la liberté plausible, de la réduire à être un pouvoir de choix entre des choses peu différentes, une puissance de déviation infinitésimale, tel le *clinamen* d'Epicure, de l'enserrer de toutes parts dans le réseau du déterminisme de la nature et du déterminisme partiel de la conscience.

Renouvier s'est vivement élevé contre la prétention de faire du libre arbitre un absolu pour le nier plus facilement. Un acte libre, c'est un acte qui n'est pas *entièrement* prédéterminé. En effet, le libre arbitre est confiné dans d'étroites limites; « ce n'est que par rapport aux éléments nouveaux, encore indéterminés, dont la liberté dispose, qu'on peut parler de pur commencement et il n'est nullement question de diminuer la part immense des déterminations de toute espèce qui sont la matière ou les conditions de l'exercice de la liberté (325) »; les partisans du libre arbitre n'ont jamais prétendu que l'homme pût se rendre indépendant des lois du milieu dans lequel il vit; ils savent qu'il n'y a pas d'événements internes « qui n'aient leur racine dans le fonds commun des lois du monde, ainsi que dans le fonds personnel de l'expérience, de l'imagination et de la mémoire (326) ». De son côté, M. Marion admet

(323) *Critique des systèmes*, p. 287.

(324) *Ibid.*, p. 287.

(325) *Critique philosophique* 1882-II, p. 395.

(326) RENOUVIER, *Essais* II, p. 334. Cf., p. 332. « La liberté n'exige pas l'indétermination totale de certains futurs, même de ceux qui dépendent directement d'elle, l'arbitraire des décisions de conscience, l'absence d'origine motivée des actes, la négation

une liberté limitée, liée à des conditions, qui est « à chaque instant *solidaire* de quelque chose qui n'est pas elle, qui ne dépend pas d'elle et dont elle dépend (327) », et il insiste longuement sur les bornes de la liberté qu'il conçoit comme « possible et obligatoire, non réelle actuellement, susceptible d'accroissements indéfinis, mais non pas entière dès maintenant (328) ».

Mais, objecte Fouillée, toutes ces restrictions assignées au libre arbitre ne le rendent pas plus admissible : « les limites qui entourent un mystère ne font rien à son énormité intrinsèque, une petite création spontanée sur un petit point de l'univers, un petit *fiat lux* ou un petit *fiat motus* est aussi incompréhensible que la création du monde entier (329) ». Or, le libre arbitre suppose création sur un point, si petit soit-il.

Par ailleurs, si nous considérons le libre arbitre dans l'acte même de la décision, il nous apparaît tout aussi irrationnel.

des relations antérieures, le vide de toutes les lois déterminantes à l'entour d'une classe de faits. »

Toutefois, en certains passages RENOUVIER fait de la liberté en elle-même un absolu : « *la liberté n'est pas solidaire et ne dépend pas de quelque autre chose qu'elle-même...* Dût-elle ne se présenter qu'une fois réellement et dans la vie d'un seul homme, cette puissance-là, passant à l'acte, serait toujours un absolu *sui generis*, échappant à toute solidarité ». Ce qui rend la liberté limitée, ce sont les conditions dans lesquelles elle s'exerce. (Cf. *Critique philosophique* 1880-II, p. 169. Article à propos du livre de M. MARION.)

(327) MARION : *Solidarité morale*, p. 3.

(328) *Ibid.*, p. 241.

De son côté DAURIAC écrit « M. Fouillée prête aux partisans de la contingence l'opinion, qu'en certaines parties de l'univers, règne un indéterminisme absolu. En leur attribuant cette manière de penser, il a cent fois raison de s'élever contre... un être raisonnable doit avoir des raisons pour agir. D'en conclure qu'il soit, de par ces raisons, nécessité dans sa conduite... je persiste à penser qu'une telle conclusion n'est nullement nécessaire (*Revue philosophique* 1897-I, p. 180).

(329) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 136.

Le libre arbitre absolu, c'est le pouvoir d'opter entre des contraires sans aucun motif déterminant. Or, la puissance de vouloir le contraire de ce qu'on fait, ou tout au moins de vouloir une chose différente de celle qu'on veut — cela sans autre condition que de la vouloir — est incompréhensible pour la raison. En effet, cette soi-disant liberté de choix se ramène à la liberté d'indifférence : le choix suppose deux partis en présence; si je choisis celui vers lequel me porte l'inclination la plus forte, le pouvoir de choisir n'ajoute rien à la force de l'inclination; et si je puis choisir l'objet de l'inclination la plus faible, alors autant dire que je peux vouloir sans raison et même contre toute raison. Le choix du libre arbitre implique une volonté qui, par rapport aux inclinations et aux idées, serait indéterminée, fut-ce un seul instant (350). Par là, il suppose une véritable discontinuité entre nos faits intérieurs, il coupe l'homme en deux tronçons; en effet, dans l'acte libre ainsi conçu, « l'homme présent peut se détacher de l'homme passé, au moins sur quelques points réservés à la nouveauté absolue, aux commencements absolus; il peut dire : Toi et moi, nous sommes deux (331) ». Et comme les actes libres sont multiples, c'est une pluralité indéfinie établie ainsi en nous. Rien ne servirait d'ailleurs d'arguer ici qu'on ne suppose pas une volonté indifférente qui détacherait l'acte de tout motif, mais bien une volonté qui agit sur les motifs eux-mêmes et ne se sépare pas d'eux, sinon par abstraction. Peu importe que l'intervention de la volonté se place au terme de la délibération ou au cours de celle-ci, puisque, dans l'un et l'autre cas, elle constitue un commencement absolu. Si, dans le second cas, il n'y a plus, comme dans la liberté d'indifférence, un intervalle entre le dernier jugement et les volitions, il y a, à la place, un intervalle entre un jugement et un jugement consécutif sur les mêmes objets, ce qui est plus incompréhensible encore. Admettre que la volonté peut, un jugement étant rendu, maintenir ce jugement ou le changer en son contraire et juger ainsi, arbitrairement, sans raison et contre la raison,

(330) Cf. *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., pp. 350-351.

(331) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 123.

n'est-ce pas retourner contre soi toutes les objections que l'on a adressées à la liberté d'indifférence ? Et si l'on répond, qu'avec des motifs précédents identiques, la volonté se crée un motif différent de juger et de vouloir, et qu'ainsi elle ne juge ni ne veut sans motif, on double la difficulté au lieu de la résoudre, on installe l'arbitraire, « non seulement en pleine volonté, mais en pleine intelligence. Or, s'il est difficile d'admettre une volonté irrationnelle, que sera-ce quand il faudra admettre une raison irrationnelle (332) » ?

D'après Renouvier, ces critiques de Fouillée valent contre la liberté d'indifférence, mais nullement contre sa thèse à lui. Celle-ci ne coupe pas l'homme en deux tronçons, ne brise pas le moi en fragments multiples, ne suppose pas une rupture de la personnalité à chaque acte libre. Si elle admet une certaine discontinuité dans les faits psychiques, c'est seulement celle que constate l'observation. Entre la sphère des actes réflexes et instinctifs ou automatiques et celle des idées réfléchies et des actes délibérés, n'y a-t-il pas une différence radicale, une séparation visible, séparation qui s'explique mieux dans l'hypothèse de la liberté que dans celle de la nécessité ? Et Renouvier explique (333) que sa thèse n'exige ni commencement absolu, ni hiatus dans la conscience, qu'elle ne supprime pas le lien entre les idées qui précèdent la décision, mais qu'elle « considère simplement ce lien comme susceptible, en certains cas, de s'établir de deux manières différentes et contraires (334) ». Pour lui, de certains antécédents donnés peuvent sortir des conséquents différents, mais il n'y a pas pour autant de conséquent sans antécédent. Non seulement la volonté n'a pas le pouvoir de détacher la décision des motifs, mais elle n'a même pas, dans cette thèse, comme le pense Fouillée, celui de détacher un motif de tout motif, un jugement de tous les autres. Non. A « chaque moment

(332) *Ibid.*, p. 119. Cf., pp. 133-134 en note. Dans sa *Philosophie de Renouvier* (p. 237), M. SEAILLES cite et fait sienne cette critique de FOUILLÉE.

(333) Cf. *Critique philosophique* 1883-I, p. 345.

(334) *Ibid.*, p. 346.

distinct d'une délibération, il y a un motif et une volition, l'un portant l'autre (335) », et ce moment n'est pas détaché des moments précédents, il leur est rattaché au contraire, mais rattaché par des liens qui ne sont pas tous nécessaires (336) ; ainsi les jugements qui se succèdent ne diffèrent pas d'une manière arbitraire, ils ne sont pas sans raison, ni contre la raison ; ils diffèrent parce que « de nouveaux motifs sont appelés dans la conscience et soumis à l'attention (337) ». En résumé, tout ce qu'exige le libre arbitre, c'est, qu'à des motifs et une volition antécédents donnés, peuvent succéder des motifs et une volition subséquents différents, et parfois opposés.

Après ces réponses de Renouvier, Fouillée n'en a pas moins maintenu sa position en s'appuyant toujours sur ce que le libre arbitre suppose un premier commencement de série causale, et qu'admettre un premier commencement, c'est nier la causalité, du moins sur un point, et affirmer l'existence de l'irrationnel (338).

(335) *Ibid.*, p. 347.

(336) RENOUVIER ajoute ici : « ce qui nous sépare, c'est que je place, entre les moments successifs de la délibération, cette intervention de la volonté et cette possibilité des déterminations opposées que vous réservez pour mettre un intervalle incompréhensible, une solution de continuité, entre le dernier jugement et les volitions. » (*Ibid.*, p. 347.)

(337) *Ibid.*, p. 347. Cf., pp. 347 à 349.

RENOUVIER marque ici la différence entre sa doctrine et celle de CLARKE, dans laquelle un principe d'action indépendant est mis en opposition avec des phénomènes mentaux nécessaires. Mais FOUILLÉE prétend que les objections faites à CLARKE par RENOUVIER retombent sur la thèse de celui-ci (Cf. *Ibid.*, p. 347).

(338) Sur le sens du principe de causalité selon FOUILLÉE ; voir L. III. chapitre II.

Il est bien vrai que, d'après RENOUVIER, la liberté implique commencement absolu. Dans l'acte libre, dit-il, il faut « reconnaître entre les antécédents et le conséquent ce saut, cet hiatus logique déjà reconnu au passage des fonctions physiques aux fonctions organiques... » (*Essais* II, p. 365). Et RENOUVIER définit la liberté : « le fait du commencement partiellement indépendant de certaines suites de phénomènes au sein des phénomènes antérieurs (*Ibid.*, p. 366). »

Dans un article sur *La Liberté et le Déterminisme selon Fouil-*

Il reste donc que la liberté — au seul sens admissible du mot — est une causalité d'ordre supérieur. En effet, on doit définir la liberté, soit comme exception à la causalité, soit comme forme supérieure de la causalité même. Dans le premier cas, elle sera, par définition, l'inexplicable, le pur indéterminé qu'on n'aura pas le droit de qualifier liberté plutôt que hasard. Dans le second cas, elle sera la détermination par des raisons d'ordre supérieur qu'il s'agira de découvrir (339).

Dès lors, la conciliation du déterminisme avec la notion de libre arbitre — en tant qu'on la trouve dans la conscience universelle et qu'elle semble une condition nécessaire de la morale — ne se fera pas, comme le voulait Kant, en gardant le déterminisme dans le seul monde des phénomènes et en plaçant la liberté dans un hypothétique monde des noumènes; elle se réalisera si on arrive à montrer que le déterminisme nous laisse tout pouvoir d'atteindre, dans le monde où nous vivons, à une indépendance partielle et progressive qui sera comme une approximation de la liberté, approximation capable de s'approcher indéfiniment de son terme.

Or, cette indépendance, nous en trouvons la source dans la causalité même de l'idée de liberté, avec le désir qui lui est inhérent (340). Comment donc agit cette idée ?

lée, DARLU, après avoir remarqué que le criticisme de RENOUVIER n'est pas antiscientifique ajoute : « C'est au regard de la raison philosophique qu'il paraît fragile. Il sera toujours bien dur pour la raison du philosophe de s'incliner devant un phénomène sans cause. Et une volition libre... est un phénomène sans cause, du moment qu'elle ne résulte pas nécessairement des phénomènes antécédents. » (*Revue philosophique* 1887-I, p. 568.)

(339) Cf. *Psychologie* II, p. 288.

(340) On pourrait croire que cette tentative de FOUILLÉE de remplacer la liberté réelle par la croyance à la liberté est nouvelle dans l'histoire de la philosophie. Nous savons qu'on en trouve déjà un antécédent chez KANT. Nous trouvons une thèse toute semblable chez un auteur du XVIII^e siècle : GALIANI. « Il est absolument impossible à l'homme, écrit-il, d'oublier un seul instant et de renoncer à la persuasion qu'il a d'être libre... ; être persuadé d'être libre est-il la même chose qu'être libre en effet ? Je réponds : ce

Leibniz disait : je ne puis vouloir pour vouloir et sans raison. Reid dit : je puis vouloir sans raison et pour vouloir. « La vérité psychologique est que je puis vouloir pour la *raison* de vouloir (341) ». Dans ce cas-là, je veux sans raison objective ou sans raison tirée d'une fin extérieure à moi-même, mais je veux pour une raison subjective, ma volonté se prenant alors elle-même pour motif et pour fin de mon action. C'est ce que signifie l'expression : *je fais ceci parce que je veux*. Cette expression n'est pas une simple tautologie; elle manifeste l'affirmation du vouloir se posant lui-même comme fin; elle veut dire que la volonté devient un motif pour elle-même, et aussi un mobile, puisque la liberté nous apparaît comme un objet de sentiment et de désir. C'est pourquoi, quand les partisans de la liberté d'indifférence disent que nous pouvons vouloir sans avoir en vue un bien, quand les déterministes prétendent

n'est pas la même chose, mais cela produit les mêmes effets en morale. L'homme est donc libre puisqu'il est intimement persuadé de l'être et que cela vaut tout autant que la liberté... S'il y avait un seul être libre dans l'univers, il n'y aurait plus de Dieu, il n'y aurait plus de liaison entre tous les êtres. L'univers se détraquerait et si l'homme n'était pas intimement, essentiellement convaincu toujours d'être libre, le moral humain n'irait plus comme il va. »

« Mais comment peut-on, me demanderez-vous, être intimement convaincu d'une chose pendant que le contraire est démontré ? Tout comme on est intimement convaincu que deux infinis sont égaux toujours pendant qu'il est démontré par le calcul intégral qu'un infini peut être le double, le triple d'un autre, etc.... Il nous est impossible de nous former l'idée de n'être pas libres. Nous démontrerons donc que nous ne le sommes pas et nous agirons toujours comme si nous l'étions. » (*Lettre de Galiani à Mme d'Epinay*. Cf. LUCIEN PEREZ et GASTON MAUGRAS, *L'abbé Galiani. Correspondance*, pp. 483-484.)

Dans un article sur cet ouvrage et à propos de cette théorie sur la liberté, CARO écrit : « La théorie qu'il propose est originale et présente une singulière analogie avec certaines théories de notre temps. » (*Journal des savants*, Déc. 1881, p. 732.)

FOUILLÉE connaissait-il ces idées de GALIANI ? C'est ce que nous ignorons. En tous cas, nulle part il n'y fait allusion. Au reste, sa thèse a une autre ampleur que les quelques idées émises par GALIANI dans une simple lettre.

(341) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 225.

que nous ne voulons jamais sans mobile, ils ne considèrent les uns et les autres qu'un côté de la question; je peux vouloir sans avoir en vue un bien extérieur à moi-même, voilà ce qu'il faut accorder à la liberté d'indifférence; je ne puis vouloir sans quelque mobile, sans l'attrait d'un bien quelconque, voilà ce en quoi ont raison les déterministes; mais ce que ces derniers n'ont pas vu, c'est que l'homme peut vouloir pour le seul bien de vouloir, de se sentir actif et indépendant (342).

Mais, alors, dira-t-on encore, l'idée avec le sentiment de la liberté n'est qu'un motif et un mobile parmi d'autres motifs et mobiles. Son seul privilège, c'est qu'elle est un motif général qui entre comme facteur dans toutes les décisions qualifiées de volontaires; ce facteur s'ajoute aux autres et il suffira d'en tenir compte et d'en apprécier la valeur pour déterminer la résultante du mécanisme interne (343). Comment alors pourrait-il constituer une approximation de la liberté ?

C'est là, répond Fouillée, une fausse conception de la puissance et du rôle de l'idée de liberté. Cette idée est privilégiée dans la délibération parce qu'elle tend à dominer tous les autres motifs, à nous dégager de leur emprise, et à nous rendre indépendants d'eux. Grâce à elle, « le moi, au

Cf. LEIBNIZ, *Théodicée*, § 45. Voir note p. 295.

Cf. REID, *Œuvres Trad.*, VI, pp. 215 à 217.

REID soutient que l'homme peut parfois agir sans motifs et que c'est là une condition de la liberté : « si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne posséderait aucune puissance, car les motifs ne sont pas en notre pouvoir et celui qui ne peut rien sur un moyen nécessaire ne peut rien sur la fin » (p. 215). Il ajoute que personne n'a prouvé que, dans le cas où il y a des motifs, ces motifs soient les seules causes de nos actions. Enfin, il montre que lorsqu'on parle de la force des motifs, on n'a aucun moyen d'évaluer cette force, si ce n'est en prenant pour accordé que le motif qui a prévalu était le plus fort, dès lors en admettant — ce qui est précisément en question — que rien d'autre que les motifs ne peut causer la décision.

(342) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., pp. 224 à 227.

(343) Cf. *Ibid.*, p. 236.

lieu d'être absorbé par les tendances particulières et les objets extérieurs, se recueille dans la réflexion et se pose (344) ». En outre, l'idée de la liberté n'est pas l'idée d'une puissance fixe, mais celle « d'une force capable de se multiplier elle-même par la réflexion, d'une force variable et virtuellement indéfinie (345) ». Par elle, le moi se conçoit comme susceptible de variation et de progrès et tend à réaliser ce progrès. En effet, le vrai déterminisme n'implique pas que l'être intelligent attende passivement ce qu'amènera la fatalité, sans essayer d'être l'auteur de sa propre destinée; il ne se réduit ni aux lois mécaniques, ni aux lois physiques et physiologiques; il enferme aussi les lois psychiques et, particulièrement, celles de la pensée. Or, une des lois de la pensée, c'est que toute idée tend à la réalisation de son objet. Et l'idée de cette puissance supérieure qu'est la liberté, comme toutes les idées qui ont pour objet un *possible*, s'accompagne d'une tendance à l'action conforme à cette idée : « elle commence sa réalisation et ne se conçoit qu'en se réalisant déjà, car, selon la parole d'Aristote, savoir c'est faire, et faire c'est savoir (346) ». Dès lors, je peux, par l'idée subjective de ma puissance libre, réaliser, au moins partiellement, cette puissance même. En prévoyant mon avenir, j'ai le pouvoir de le faire exister *par moi*, la représentation de ce que je veux qu'il soit devenant alors une de ses causes déterminantes. Cet avenir sera différent selon que je le concevrai comme mécaniquement déterminé ou comme dépendant, pour une part, de ma volonté; si je le conçois de cette dernière façon, je le rendrai conforme à ma prévision : la prévision n'est pas une simple prescience, « elle modifie et produit en partie ce qu'elle prévoit, elle est, pour ainsi dire, une *prémotion* (347) ».

(344) *Ibid.*, p. 237.

(345) *Ibid.*, p. 237.

(346) *Ibid.*, p. 243.

(347) *Ibid.*, p. 251.

M. MARION *remarque* : « ...quelle erreur ce serait de croire qu'on est plus libre à mesure qu'on croit plus l'être. Les personnes qui ont la liberté la plus bornée et qui sont le moins en voie de

Ailleurs, Fouillée nous dit : « La liberté est la limite idéale du développement le plus haut possible de la volonté propre, le terme de l'*individualisation consciente et volontaire* qui est l'idée même d'individualité se réalisant par la conception et le désir de soi (348) ». Il ne faut donc pas dire qu'elle est simplement la causalité du caractère. Non, elle suppose, au contraire, que nous nous rendons indépendants de notre caractère inné et, même, de notre caractère acquis, que nous ne sommes pas « esclaves de nous-mêmes, tels que la nature nous a faits et tels que nous nous sommes faits *jusqu'à présent* (349) » ; mais, que nous tournant vers l'avenir, nous nous décidons par notre caractère *virtuel et idéal*. L'acte libre, c'est celui qui émane de notre propre action causale lorsque cette action, fruit non pas de l'automatisme, mais de la réflexion, « est *nous-mêmes* en notre réalité vivante et vécue (350) » ; un tel acte n'est pas déterminé indépendamment de nous ; c'est nous qui le déterminons « en raison de notre force acquise et accumulée, c'est-à-dire de toute notre vie interne, y compris notre pensée consciente se modifiant par la réflexion sur soi (351) ». Mettant nettement ici l'accent sur le point de vue de la liberté, Fouillée ajoute : « Notre vie interne n'est

l'accroître sont précisément celles qui se croient le plus libres. » Et il ajoute : « Je dirais volontiers, à l'encontre de M. Fouillée : Plus *on se croit libre, moins on l'est*. Le commencement de la sagesse est de se défier de soi... » (*Solidarité morale*, pp. 40-41 en note.)

FOUILLÉE a répondu : « Il y a ici un complet malentendu. Autre chose est de se croire libre et de se croiser les bras — ce qui en effet n'avancerait à rien ou presque rien — autre chose est de vouloir être libre et de faire effort pour le devenir... la liberté n'est pas un pouvoir magique, ni une chose toute faite... Plus *on se croit libre d'une fausse liberté, moins on l'est de la vraie*, voilà comment nous corrigerions la formule de M. Marion. » (*Revue philosophique* 1882-II, p. 595.

(348) *Morale*, p. 278.

(349) *Ibid.*, p. 279.

(350) *Ibid.*, p. 281.

FOUILLÉE se rapproche ici de M. BERGSON. Et il est possible qu'il ait subi l'influence de ses idées.

(351) *Ibid.*, p. 283.

donc pas enchaînée au passé d'une manière irrésistible (352) ». Et, plus loin, il nous parle d'un point nodal où le déterminisme « se réfléchit sur soi, non plus sous la forme d'un déterminisme entièrement *donné par les antécédents*, mais sous la forme d'un déterminisme à *donner par l'idée actuelle du pouvoir même qu'a le moi de le donner* (353) ».

En résumé, la liberté de l'homme, c'est « le maximum de puissance indépendante et consciente attribuable au moi dans la poursuite de ses fins (354) ». Et n'est-ce pas là tout ce que requiert la morale ? Pour qu'elle soit sauvegardée, il suffit que l'homme puisse se perfectionner lui-même, ait en son pouvoir — au moins dans une certaine mesure — la direction de son avenir, la formation de son caractère.

Et si l'on demande comment la liberté ainsi entendue peut se concilier avec l'enchaînement déterminé des phénomènes, il faudra répondre : « L'idée-force de liberté est bien capable d'insérer dans le monde « une certaine indétermination qui n'y existait pas et qui rompt la fatalité de son cours (355) », mais cette puissance d'indétermination,

(352) *Ibid.*, p. 283.

(353) *Ibid.*, p. 285. Alors est-ce bien encore un déterminisme et FOUILLÉE ne se rapproche-t-il pas ici des partisans de la liberté que par ailleurs, il a si vivement combattus ?

(354) *Psychologie*, II, p. 290.

LACHELIER émettait des idées analogues à celles de FOUILLÉE lorsqu'il disait : « ce qu'on appelle notre liberté est précisément la conscience de la nécessité en vertu de laquelle une fin conçue par notre esprit détermine dans la série de nos fonctions l'existence des moyens qui doivent, à leur tour, déterminer la sienne » (*Œuvres*, I, p. 92). Plus tard, il dira encore : « La liberté, à mon sens, n'est jamais dans l'acte, mais seulement dans la forme de l'acte, dans l'idée de l'acte absolument libre qui préside à nos actes déterminés et dont nos actes déterminés approchent plus ou moins, peuvent même peut-être approcher indéfiniment sans jamais la réaliser tout à fait. » Et il ajoutait : « C'est là, si je ne me trompe, la pensée de M. Fouillée, à laquelle je m'associe, mais que je crains d'altérer en la résumant » (*Œuvres*, II, p. 122, *Discussion à la Société française de philosophie*).

(355) *Esquisse*, p. 363.

relativement à la nature, « est aussi une puissance de détermination par quelque raison supérieure, interne et morale (356) ». Fouillée semble donc admettre ici une causalité psychique toute différente du déterminisme physique. Mais, d'autre part — nous le savons — il y a pour lui corrélation rigoureuse entre faits psychiques et faits cérébraux. Comment alors peut-il dire que l'idée de liberté modifie le déterminisme; comment peut-il parler d'une « puissance interne qui est un non-déterminisme tout en étant aussi un non-arbitraire (357) » ? L'objection se présente naturellement et elle lui a été adressée: « Si tout état psychique, a-t-on dit, est effectivement lié à un mouvement conforme, comment concevoir une différence possible entre le déterminisme des idées-forces et un déterminisme purement mécanique... un déterminisme psychologique ne peut être réel que s'il a pour effet de modifier, dans une mesure quelconque, ce qui se produirait, *s'il n'intervenait pas*, conformément aux lois du déterminisme physique (358) ». Et le critique ajoute qu'il ne suffit pas, pour lever la difficulté, de dire que les « lois mécaniques sont des lois dérivées et résultantes qu'une illusion d'optique nous fait prendre pour fondamentales (359) ». En effet, pour dérivées qu'elles soient, ces lois expriment les lois mêmes des phénomènes physiques, et si les idées sont toujours liées aux faits cérébraux, comment peuvent-elles échapper au déterminisme mécanique de ceux-ci (360) ?

Remarquons ici que Fouillée essaiera de résoudre cette difficulté en niant — du point de vue métaphysique — la thèse du parallélisme et en ramenant le physique au psychique. N'est-il pas d'ailleurs allé jusqu'à dire que « l'idée de liberté, par sa propagation plus ou moins directe au physique, y introduit des faits d'équilibre et d'indétermination qui n'existeraient pas sans elle (361) ».

(356) *Ibid.*, p. 363.

(357) *Ibid.*, p. 363.

(358) A. DE GOMER, *Revue de philosophie* 1907-I, p. 468.

(359) *Eléments de la morale*, p. 43.

(360) Cf. *Revue de philosophie* 1907-I, p. 469.

(361) *Esquisse*, pp. 366-367. Ajoutons que ceci est postérieur à la critique de M. DE GOMER.

En définitive, la conciliation de la liberté et du déterminisme est-elle réalisée ? Si, pratiquement, écrit M. Parodi, jugeant la théorie de Fouillée, « la croyance à la liberté peut bien agir comme la liberté même, il reste que, devant la réflexion du philosophe, l'antinomie du déterminisme et du libre arbitre... demeure aussi insoluble que jamais (362) ». Toutefois, le constant souci de Fouillée a été, non pas d'opposer, mais de synthétiser les deux termes : « Dans cette terrible antimonie de la liberté et du déterminisme, écrivait-il à la fin de sa vie, nous avons dû mettre l'accent, tantôt sur la thèse, tantôt sur l'antithèse, mais c'est la synthèse que nous avons toujours poursuivie (363) ».

Cette synthèse, on ne peut la réaliser sur le terrain de la psychologie. En effet, la liberté parfaite, ce serait « le pouvoir de causer ses propres déterminations avec la conscience et la certitude de sa réelle indépendance par rapport à toute cause étrangère (364) ». Or, cette conscience n'existe pas. « Nous ne pouvons pas avoir l'intuition de notre absolue indépendance par rapport à toutes les causes, connues ou inconnues (365) », qui peuvent agir sur nous. Le dernier mot reste ici à la métaphysique, mais disons dès maintenant que, du point de vue du fond ultime des choses, nous ne pouvons pas affirmer dogmatiquement : « *oui* je suis libre, *non* je ne suis pas libre, absolument indépendant de l'interaction universelle, de l'universelle réciprocité causale (366) ». Nous ne pouvons pas dire : « L'idée de liberté produit une réelle *indétermination*, une indépendance entière sur quelque point (367) ». Le doute demeure, mais pour que l'idée de liberté soit efficace, il suffit que ce doute ne devienne pas paralysateur. Or, dans la pratique, il peut être mis de côté; la volonté elle-même peut choisir l'affirmation de la liberté, agir comme si « elle

(362) PARODI, *Philosophie contemporaine*, p. 45.

(363) *Esquisse*, p. 371.

(364) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 197.

(365) *Esquisse*, p. 364.

(366) *Ibid.*, p. 364.

(367) *Ibid.*, p. 364.

était efficace, indépendante sous tels et tels rapports, libre sous les mêmes rapports (368) » ; alors, le doute théorique est précisément la condition nécessaire pour que la volonté, si elle est libre, « tranche librement la question dans la pratique et choisisse le parti de la liberté, son parti à elle-même (368) ».

On le voit, Fouillée fonde ici la valeur objective de l'idée de liberté sur ce que la liberté est, au moins, possible. Mais il avait — nous l'avons dit — identifié la liberté avec l'absolu ; dans la seconde édition de *La Liberté et le Déterminisme*, après avoir affirmé qu'on « ne peut pas montrer *a priori* de contradiction entre la réalité ultime et la liberté (369) », il insiste sur ce que l'indépendance, identique à la liberté, entraîne l'absence de limites en tout ordre de qualités, l'absence de relations dans l'espace et le temps, en un mot l'absolu (370). Et jamais il n'est revenu sur ces affirmations. Comment, alors, peut-il nous dire que nous devons douter de notre indépendance, mais non pas la nier ? Comment pourrions-nous croire à l'existence en nous d'une liberté impliquant l'absolu ?

Peut-être sa pensée a-t-elle évolué en inclinant de plus en plus vers la croyance à la liberté ou, plutôt, du fait même de sa position, subit-elle d'inévitables oscillations. Nous allons voir d'ailleurs que la critique lui a donné l'occasion de revenir sur ce point. Mais nous pouvons dès maintenant conclure que la discussion se clôt sur un doute qui laisse place à la foi et à l'espérance.

(368) *Ibid.*, p. 365. FOUILLÉE va jusqu'à dire ici : « *C'est donc l'impossibilité même de savoir théoriquement si nous sommes libres qui fonde la possibilité de notre liberté pratique et morale.* » (p. 368.)

(369) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 197.

(370) Cf. *Ibid.*, pp. 197-198.

Dans ses derniers écrits, il répète encore « ...d'indépendance en indépendance, on arrive à la conception d'une *indépendance absolue*... C'est la liberté métaphysique où nous avons montré un concept-limite, identique dans le fond à celui de puissance absolue ou tout simplement d'absolu ». (*Esquisse*, p. 355). Mais il semble ici admettre qu'une telle liberté pourrait exister en l'homme.

Naturellement, cet essai de conciliation de la liberté et du déterminisme a appelé maintes objections.

Remarquons d'abord que la pensée de Fouillée a parfois été poussée à l'absurde. Ainsi, Renouvier et Pillon reprochent à leur adversaire — et souvent sans aménité — de vouloir, au moyen de l'idée de liberté, concilier des notions radicalement contradictoires : libre arbitre et déterminisme, ceci en masquant la contradiction ou en prétendant qu'elle n'est qu'apparente. Dans un article bibliographique sur *La Liberté et le Déterminisme*, Pillon écrit : nous sommes « de ces esprits qui se plaisent dans la clarté des notions. Nous sommes des adversaires inconciliables de ces autres esprits qui, de peur d'être forcés à voir clair, évitent avec le plus grand soin de projeter sur les idées la lumière de leurs franches contradictions (371) ».

D'autres interprètent la pensée de Fouillée comme si celui-ci avait dit : La liberté est impossible, mais peu importe; agissons comme si nous étions libres, cultivons en nous cette illusion et la croyance fausse équivaudra à la liberté réelle. Ainsi, pour Secrétan, dans la thèse de Fouillée, l'idée de liberté, postulat de la moralité, est purement fictive; le progrès des mœurs est donc conditionné par une chimère; et dès lors que la chimère sera découverte, l'effort moral disparaîtra : quiconque sera convaincu du déterminisme de ses actes ne jugera-t-il pas superflu l'effort pour les modifier ? En outre, comme les bonnes mœurs importent grandement à l'ordre social et que celui-ci est essentiel à l'avancement des sciences, la théorie va à détruire, au nom du déterminisme, c'est-à-dire des droits de la science, les conditions indispensables à la réalisation même de la science (372).

Enfin, dans une critique modérée et plus juste, Fonsegrive objecte que l'argumentation de Fouillée « repose sur une interprétation inexacte de la loi de réalisation des

(371) *Critique philosophique* 1873-I, p. 121.

(372) Cf. *Revue philosophique* 1882-I, pp. 31 à 35.

SECRÉTAN ne nomme pas FOUILLÉE, mais le désigne clairement. Celui-ci d'ailleurs ne s'y est pas trompé et a répondu.

idées (373) ». Sans doute, toute idée tend à se réaliser, mais c'est à la condition que cette réalisation soit possible, non seulement d'une possibilité abstraite, mais encore d'une possibilité effective. Or, la liberté s'oppose aux lois de la nature et Fouillée admet l'absolue immutabilité de ces lois; comment alors peut-il soutenir que l'idée de liberté réalise la liberté (374) ?

Fouillée a connu ces critiques. Il a répondu à Secrétan: M. Secrétan croit que, dans la théorie des idées-forces, on « considère l'idée de la liberté comme étant sous tous les rapports une pure et absolue *illusion*, d'ailleurs nécessaire au progrès de l'humanité; c'est là une exagération. La doctrine dont il s'agit part simplement de ce principe que l'existence de la liberté métaphysique est incertaine et que la prétendue expérience de notre liberté se réduit de fait à l'idée de la liberté (375) ». Mais cette idée enferme une part de vérité. Ce qui est illusoire, c'est le libre arbitre « en tant que puissance de vouloir, au même instant, dans les mêmes conditions, deux choses contraires (376) »; ce qui, dans l'idée de liberté, n'est pas illusion, « c'est d'abord le côté négatif de cette idée qui est l'*indépendance de l'être intelligent à l'égard du dehors*, puis le fond positif de l'idée qui est la plénitude de la puissance intelligente (377) ». En effet, l'indépendance absolue est un idéal dont on peut se rapprocher progressivement; quant à la

(273) FONSEGRIVE, *Le libre arbitre*, p. 408.

(374) Cf. *Ibid.*, pp. 408-409.

(375) *Revue Philosophique* 1882, II, p. 592. SECRÉTAN a répondu : « Nous accordons le second point et si l'on s'en tient aux considérations métaphysiques, nous accorderons aussi le premier ». Mais, ajoute-t-il, l'affirmation certaine du déterminisme universel paraît contredire l'existence *incertaine* de la liberté métaphysique. (Cf. *Ibid.*, 1882, II, p. 646.)

FOUILLÉE répond à son tour : « quelle contradiction y a-t-il à affirmer le déterminisme comme certain dans l'ordre *physique* ou *psychique* et la liberté *métaphysique* ou nouménale comme incertaine? » (*Ibid.*, p. 646.)

(376) *Ibid.* 1882, II, p. 592.

(377) *Ibid.*, 1882, II, p. 593.

plénitude de la puissance intelligente, puissance qui est celle des idées, elle n'a rien d'illusoire; le pouvoir des idées, loin d'être incompatible avec le déterminisme, n'est autre que « le déterminisme se réfléchissant sur soi, et devenant, par cette réflexion, capable de se diriger soi-même (378) ». D'ailleurs, l'indéterminisme complet de nos actes n'est nullement une condition du progrès moral et, par là, du progrès scientifique. Il suffit à ce progrès que l'homme ne soit pas nécessité par des causes extérieures à lui, mais que ses idées fassent partie des forces qui le déterminent. Alors, plus il croira que ses pensées sont les facteurs essentiels de sa conduite, plus cette conviction de sa puissance sur soi dominera sa vie et dirigera son avenir (379).

Secrétan, qui n'a pas été satisfait des réponses de Fouillée, insiste encore sur cette difficulté : « Dans la thèse de Fouillée, *l'idée de la liberté reste... un motif dominant après qu'on a cessé d'y croire*. Nous n'entendons point cela. Si j'évoque à mon gré l'idée de la liberté pour m'en servir contre d'autres mobiles, le déterminisme n'est pas universel : s'il ne dépend point de moi de l'évoquer ou de la laisser dans l'ombre, que sont les équivalents, les approximations du libre arbitre dont on nous parle ? Une illusion dont un esprit subtil s'est enchanté (380) ».

Fouillée répond de nouveau qu'il ne cesse de croire à la liberté que sous la forme illusoire des commencements absolus et du libre arbitre vulgaire; que l'idée de la liberté, en tant que fin à atteindre, est toujours présente à la pensée réfléchie et n'a pas besoin, pour agir, d'être évoquée « par un miracle intérieur (381) ».

Disons qu'il n'y a pas contradiction dans la thèse de

(378) *Ibid.*, 1882, II, p. 593.

(379) Cf. *Ibid.*, 1882, II, pp. 592 à 597.

(380) *Ibid.*, 1883, II, p. 648.

(381) Cf. *Ibid.*, 1883, II, pp. 648-649, en note.

FOUILLÉE ajoute ici : « pratiquement, l'action de l'idée rend compte de toute ce qui est attribué au *libre arbitre*... théoriquement ce n'est pas au libre arbitre que nous tendons... c'est à un mode de liberté et d'indépendance supérieure, identique à la moralité idéale ».

Fouillée si on la prend avec toutes ses nuances, avec toutes les retouches qu'il lui a données peu à peu. Jamais, Fouillée n'a dit que l'idée de liberté était une pure illusion. Au terme de sa pensée, revenant encore sur cette question, il écrivait : « jamais nous n'avons soutenu cette naïveté que l'*illusion* de la liberté suffirait à engendrer une *vraie* liberté (382) ». Jamais non plus, il n'a prétendu qu'une idée-force pût réaliser une impossibilité, encore moins une contradiction; ce qu'il soutient, c'est qu'elle peut produire ce qui, sans elle, n'existerait pas, ou encore qu'elle peut réaliser un équivalent pratique ou une approximation d'un pouvoir que nous ne saurions posséder à l'état absolu.

Toutefois, il reste que cette thèse, qui veut concilier deux notions antinomiques, paraît équivoque et nous laisse sous une impression de malaise. En maints passages, Fouillée essaie de nous prouver, avec une grande abondance d'arguments, qu'aucune réelle contingence de nos actions n'est possible. D'autre part, il nous dit que la croyance à la vérité d'une idée, à la puissance d'un sentiment est condition de leur efficacité; or, quoi qu'il nous affirme que l'idée de liberté enferme des éléments vrais et réalisables, ne ruine-t-il pas en nous la foi à sa valeur objective et, par là même, n'enlève-t-il pas, d'une main, à l'idée de liberté le pouvoir que, de l'autre main, il voudrait lui donner (383) ?

(382) *Esquisse*, p. 364. Cf. *Histoire*, p. 531 :

« Nous n'avons jamais soutenu comme on nous le fit dire, que la liberté est une pure *illusion* et que néanmoins, nous la réalisons en la concevant. Loin de là, il y a dans l'idée de liberté... des éléments vrais et réalisables, notamment la puissance indépendante concevant l'avenir et son pouvoir de coopérer à la détermination de l'avenir. Cette idée en se pensant et en se désirant arrive à se réaliser elle-même par une approximation progressive et à produire dans la pratique une liberté relative qui va croissant par l'exercice et le succès ». (Cf. *Revue philosophique*, 1897, I, p. 425. Note de FOUILLÉE en réponse à des objections de DAURIAC.)

(383) A propos de la théorie de la liberté déjà exposée dans le *Rapport sur la philosophie de Socrate*, VACHEROT disait : « jusqu'à plus complète démonstration, il semble difficile d'admettre

Nous voyons que la loi des idées-forces prétend expliquer la vie mentale depuis ses aspects les plus humbles jusqu'aux plus élevés, résoudre tous les problèmes qu'elle pose au psychologue, y compris celui de la nature de l'acte volontaire. Au reste, plusieurs de ces problèmes, et particulièrement le dernier, se rattachent étroitement à la métaphysique où nous les retrouverons.

que le sentiment de la liberté ne perde pas de son intensité et de sa vertu du moment que la réalité elle-même est laissée en doute ». (*La Philosophie de Socrate*, I, p. 426.)

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTAPHYSIQUE

OBJET ET MÉTHODES

Au sujet de la métaphysique, de sa possibilité et, au cas où elle est possible, de la manière dont il convient de l'entendre, des points de vue très divers et opposés étaient — à l'époque de Fouillée — défendus par les écoles philosophiques.

D'abord, il « est des philosophes, les positivistes, qui veulent borner la pensée à la constatation des faits et de leur ordre de succession : ils lui interdisent à jamais l'accès des causes et des principes (1) ». Mais cette « apparente modestie cache un certain orgueil, car, pour déclarer un problème insoluble, il faut l'avoir résolu; pour limiter l'esprit humain, il faut en avoir atteint les limites, pour déclarer *a priori* la métaphysique impossible, il faut en avoir épuisé toutes les ressources et les méthodes (2) ».

D'autres étaient frappés de la pérennité du sentiment métaphysique, de la profondeur de ce besoin qu'éprouve l'homme de spéculer sur les origines et la destinée de l'uni-

(1) *Philosophie de Platon*, IV, p. 20.

(2) *Ibid.*, IV, p. 20.

vers, de l'humanité, de sa propre personnalité surtout. Ils ne voulaient pas détruire la métaphysique, mais la considéraient comme faite de spéculations imaginaires, destinées à satisfaire cette tendance de l'âme humaine à s'évader du réel pour se réfugier dans un monde de fictions idéales. Lange disait : « Une chose est certaine, c'est que l'homme a besoin de compléter la réalité par un monde idéal qu'il crée lui-même et, qu'à ces créations, concourent les plus hautes et les plus nobles fonctions de son intelligence (3) ». Mais il pensait aussi que le tort de Kant, comme avant lui de Platon, avait été de ne pas comprendre « que le monde intelligible est un monde de poésie (4) » et que c'est précisément en cela que consiste sa valeur et sa dignité. Renan se dit frappé du singulier silence que la philosophie spéculative semble garder à son époque et croit que ce sommeil qui dure depuis quelque trente ans ne connaîtra pas de réveil (5). Il range la métaphysique parmi les sciences qui n'ont aucun rapport avec l'existence et les faits, si ce n'est avec les faits subjectifs, et auxquelles conviendrait mieux le qualificatif d'*art* ou de poésie. « Ne nions pas, dit-il, qu'il y ait des sciences de l'éternel, mais mettons-les bien nettement hors de toute réalité (6) » et disons qu'on « fera toujours de la philosophie comme on fera toujours de la poésie (7) ». Et Ribot émet la même opinion : « Quand la

(3) LANGE, *Histoire du matérialisme*. Trad., II, p. 570.

(4) *Ibid.*, II, p. 73.

(5) Cf. RENAN, *Dialogues*, p. 257. RENAN écrit en 1860 : « Un des faits les plus graves qui ont marqué ces trente dernières années, dans l'ordre intellectuel, est la cessation subite de toutes les grandes spéculations philosophiques » (*Ibid.*, p. 257.)... « Ce qu'il y a de plus grave, c'est que ce sommeil de trente ans ne paraît pas près de finir. » (*Ibid.*, p. 260.)

(6) *Ibid.*, p. 75. *Lettre à BERTHELOT*. Cité par FOUILLÉE. (*Métaphysique*, p. XI.)

(7) *Ibid.*, p. 288.

Toutefois RENAN ne veut pas que l'on renonce à chercher quelle est l'origine et la fin ultime de l'univers et de l'homme. Il écrit même : « La science n'a réellement qu'un seul objet digne d'elle, c'est de résoudre l'énigme des choses, c'est de dire à l'homme le mot de l'univers et de sa propre destinée. (*Ibid.*, p. 298.) Seulement pour lui, comme pour BERTHELOT, cette recherche ne peut se

métaphysique sera devenue ce qu'elle doit être, qu'il n'y aura plus en elle que du général, des abstractions, des idées, qu'elle sera complètement en dehors des faits, alors il apparaîtra clairement aux yeux de tous qu'elle est une œuvre d'art plutôt que de science, poésie ennuyeuse et mal écrite pour les uns, élevée, puissante, vraiment divine pour les autres (8) ».

A côté de ces points de vue, une autre conception de la métaphysique s'était fait jour dans la philosophie contemporaine: garder la métaphysique à titre de recherche sur le fond des choses, d'explication ou, au moins, d'essai d'explication du réel; mais, alors, au lieu d'y voir une spéculation purement à priori, la fonder sur l'expérience totale. En Allemagne, Schopenhauer avait fondé sa métaphysique sur cette sorte d'instinct métaphysique, cet étonnement de l'esprit devant le mystère des choses qui se trouve chez tous les hommes, et il l'avait considérée comme une interprétation de l'expérience interne aussi bien qu'externe. Lotze fait une large part à l'expérience dans sa *Métaphysique* (9). Enfin, Wundt, l'un de ceux qui a voulu faire de la psychologie une véritable science et non pas un ensemble de descriptions suivies d'explications par des entités métaphysi-

faire que par les méthodes propres à la science et ne peut aboutir qu'à des probabilités. Dans les problèmes métaphysiques, « comme dans les autres, il faut accepter les conditions de toute connaissance et sans prétendre désormais à une certitude illusoire, subordonner la science idéale à la méthode qui fait le fondement solide de la science positive ». (*Ibid.*, p. 230. Cf. p. 195.)

Par là RENAN se rapproche de ceux qui veulent une métaphysique fondée sur l'expérience.

(8) RIBOT, *Psychologie anglaise*, pp. 18-19. Cité par FOUILLEE. (*Métaphysique*, p. VI.)

(9) Cf. LOTZE, *Métaphysique*. Il écrit dans son introduction : « A quel point on expie la faute d'avoir négligé l'expérience, c'est ce que la Philosophie, par le cours de son histoire a trop douloureusement appris pour qu'il soit nécessaire de répéter encore combien l'observation est indispensable; toutefois, par elle seule et sans avoir recours à quelque supposition non fournie par elle-même, l'expérience serait hors d'état de produire la connaissance à laquelle nous aspirons ». (Trad., p. 3.)

ques, n'en a pas moins cherché à élaborer une vue d'ensemble sur le monde, vue d'ensemble qu'il base sur les données de l'expérience physiologique et psychologique. En Angleterre, Hodgson, dans sa *Philosophie de la réflexion*, représente le monde entier de l'expérience comme l'objet de la vraie métaphysique et Spencer prétend appuyer son évolutionnisme sur les données de la science. Enfin, en France, nombre de philosophes : Taine, Ravaisson, Renouvier, Vacherot, Guyau font appel à l'expérience en métaphysique (10).

Fonder la métaphysique sur l'expérience, c'est là aussi ce que veut faire Fouillée. Mais, alors, que pourra être une telle métaphysique ? Quel sera son objet ?

La métaphysique a pour point de départ des idées essentielles à l'esprit humain, idées qu'il est impossible de supprimer. « Vous ne pouvez pas empêcher votre cerveau de se demander : qu'est-ce que cette grande image qui vient se peindre en moi et où je me retrouve moi-même luttant, souffrant, parfois jouissant, un instant victorieux, toujours sûr d'être à la fin vaincu... tout cerveau humain se demande nécessairement si cette nature visible se suffit ou ne se suffit pas à elle-même, s'il y a un principe dernier d'où tout dérive; si ce principe, au cas où il y en aurait un, doit être conçu sur le type de la matière ou sur celui de la conscience; ou s'il est absolument indéterminable... si le monde a ou n'a pas de bornes dans l'espace, s'il a eu ou n'a pas eu de commencement... s'il n'y a que nécessité dans le monde ou s'il y a place pour quelque contingence... si le monde est capable de progrès ou s'il tourne éternellement

(10) Cf. *Métaphysique*, pp. VIII-IX.

Fonder la métaphysique sur l'expérience, faire une métaphysique positive, c'est, en effet, une prétention commune à beaucoup de philosophes de cette époque — souvent prétention plus que réalité. Au début d'un ouvrage qui n'est guère expérimental, VACHEROT écrit : « L'esprit de ce livre est tout entier dans le titre : *Métaphysique positive*. (*La métaphysique et la science*, p. XXIV.)

LACHELIER au contraire se montre défiant pour une métaphysique fondée sur l'expérience : « Une métaphysique qui cherche son point d'appui dans l'expérience est bien près d'abdiquer entre les mains de la physique » (*Œuvres*, I, p. 44.)

sur soi comme la roue d'Ixion; quelle est notre vraie nature à nous-mêmes, notre origine, notre destinée (11) », etc. Par ailleurs, ces questions que l'homme se pose naturellement sont liées à des besoins pratiques; « nous agissons différemment selon la valeur même que nous attribuons à la vie et à l'action dans l'univers (12) ». C'est pourquoi, si l'homme ne se posait pas de questions métaphysiques par curiosité intellectuelle, la vie, l'action l'amèneraient à se les poser. Aussi, ne voyons-nous pas que, sous « le nom de religion, de philosophie, de science même, chacun se fait sa métaphysique, petite ou grande, instinctive ou raisonnée (13) », que le plus positif des positivistes « a sur le compte de l'univers sa pensée de derrière la tête (14) ».

La métaphysique a donc sa racine dans des besoins primordiaux de la conscience individuelle; en outre elle a aussi ses raisons dans la vie de l'homme en société, vie d'où naissent les problèmes relatifs aux rapports des hommes entre eux, à leur expansion individuelle et à leur solidarité universelle. Ainsi que Guyau l'a vu, l'instinct métaphysique se ramène à l'instinct vital et social, « se rattache à la source même de la vie (15) ». La métaphysique, en un mot, correspond à « l'expansion suprême et inévitable de la vie individuelle et sociale tendant à rétablir son unité avec la vie universelle (16) ».

En premier lieu, la métaphysique pourra être, ainsi que le voulait le positivisme, une unification et une classification des sciences; en ce sens elle est l'*unité* des sciences ou *la science* (17). Elle devra être en outre une critique de la connaissance, une appréciation de ses conditions, de sa valeur et de ses limites. C'est là le point de vue où Kant a excellé, mais le tort de Kant est de faire une métaphysique purement formelle. Aussi cette métaphysique ne va-t-elle

(11) *Métaphysique*, pp. 12-13.

(12) *Ibid.*, p. 13.

(13) *Ibid.*, p. 13.

(14) *Ibid.*, p. 13.

(15) *Ibid.*, p. 15.

(16) *Ibid.*, p. 15.

(17) Cf. *Ibid.*, p. 21.

pas loin en tant que connaissance du réel; elle est toute entière enfermée dans les concepts, elle n'a pour objet que des cadres vides; au sommet de l'édifice, la pure métaphysique applique les lois de la pensée à la possibilité des objets en général; elle ne fait donc que d'établir *a priori* des possibilités, elle n'atteint pas des réalités (18). Or, ce que cherche avant tout notre instinct métaphysique, ce n'est pas seulement le possible, c'est le réel.

La philosophie ne peut donc pas se borner à être une systématisation des objets de la science et une critique de la connaissance. Elle doit être de plus « une doctrine de l'existence, une représentation aussi rapprochée que possible de la réalité totale et finale (19) »; en un mot, à la métaphysique formelle, doit s'ajouter une métaphysique réelle et objective.

Est-ce à dire que le métaphysicien doive porter sa spéculation sur une réalité absolue, conçue « comme un au-delà », comme une existence transcendante extérieure à l'univers (y compris nous-mêmes) (20) ? » **Assurément non.** L'au-delà, le *noumène* de Kant ne peut être en tous cas qu'une simple question que l'intelligence se pose. Mais ce que la métaphysique peut et doit étudier, c'est la réalité en tant qu'elle est conçue « comme une existence intérieure en quelque manière aux choses dont nous avons l'expérience et qui n'est plus toute au delà de l'expérience même (21) ». Elle cherchera l'*être*, ainsi que le disait Aristote, mais elle le cherchera par l'expérience et, principalement, par la réflexion psychologique. Dira-t-on alors qu'en renonçant aux « choses en soi », la métaphysique renonce à être une connaissance du réel et prend un caractère tout subjectif ? L'objection ne vaut pas. L'objet de la métaphysique, c'est le tout et le tout comprend précisément les êtres pensants et la pensée. Dès lors, pourquoi vouloir que la pensée s'élimine elle-même pour connaître le réel ? « Voir le réel à travers la pensée, ce n'est pas enlever au réel sa

(18) Cf. *Ibid.*, pp. 29 à 38.

(19) *Ibid.*, p. 40.

(20) *Ibid.*, p. 45.

(21) *Ibid.*, p. 46.

réalité, c'est la compléter au contraire en la prolongeant sous cette forme supérieure... qui est la conscience (22) ».

La métaphysique englobant ainsi divers ordres de recherches, on pourra dire qu'elle « *est l'analyse, la synthèse et la critique de la science, de la pratique et des diverses conceptions (positives, négatives ou hypothétiques), auxquelles l'ensemble de nos connaissances, de nos sentiments et de nos activités nous conduit sur l'ensemble des réalités (connues, connaissables ou inconnaissables)* » (23) ». En résumé, elle doit aboutir à « une conception de l'ensemble des réalités et de nos rapports avec cet ensemble » (24) ».

Comment alors la métaphysique réelle et objective se distinguera-t-elle des sciences physiques qui étudient le monde de la nature tel qu'il nous est donné dans l'expédience et de la psychologie qui étudie le monde de l'esprit, qui prend tout d'abord pour objet l'indiscutable et immédiate réalité de la conscience ?

Remarquons que la science de la nature se propose d'éliminer, autant que possible, la part de notre organisme et de notre conscience dans la connaissance pour ne considérer que les choses extérieures et leur action; son point de vue est donc partiel. De son côté, la pure psychologie se renferme dans le moi, indépendamment de l'univers; son point de vue est encore partiel. L'une et l'autre coupent le monde en deux, la première en retranchant de ses objets notre conscience avec ses idées, ses sentiments, ses volontés, la seconde en ne considérant les objets externes que dans leur action sur la conscience. En outre, la science positive a pour objet les *lois*, non les *choses*, elle nous apprend dans quel ordre constant s'accompagnent ou se suivent tels phénomènes donnés, quelles que soient dans leur particularité subjective les sensations qui nous les révèlent, elle laisse de côté « le contenu vivant et intuitif de l'expérience même... le sentiment intime de l'être et de l'action » (25) », elle traduit les phénomènes en termes de *longueurs*, de *durées*, de

(22) *Ibid.*, p. 48. Cf. *Ibid.*, p. 47.

(23) *Ibid.*, p. 41.

(24) *Ibid.*, p. 41.

(25) *Ibid.*, p. 9.

masses, elle ne les regarde pas en eux-mêmes dans leurs spécificités qualitatives. La psychologie, elle aussi, en tant que science positive, s'occupe surtout des caractères généraux des faits et de leurs rapports entre eux. Ainsi, par tous ses points de vue, la science positive est abstraite et relative (26). Elle « transforme les *faits hétérogènes* de l'observation en *relations homogènes* qui sont objets de pensée, mais les lois que la science découvre ne sont pas et ne peuvent pas être des *actes* réels et de réels procédés de la nature (27) ». Le monde des lois est un monde d'idées et la science a précisément « pour domaine ce « royaume impalpable et invisible » que l'on prétend réserver à la métaphysique (28) ». En outre, la « science s'occupe des diverses *parties* de la réalité, elle isole différentes sphères pour les examiner à part (29) ».

La métaphysique, au contraire, est essentiellement la recherche du réel, de l'existant. Le réel, elle le considère en son *tout*; « elle s'efforce de le présenter comme un système *intelligible*, par conséquent comme un système où l'apparente séparation de l'intelligence et de ses objets est finalement résolue en unité (30) ». Elle doit donc mettre en rapport les deux termes que la science sépare : le monde extérieur et la réaction de la conscience. Pour cela, elle cherchera « quelle est, parmi les diverses façons de réagir, celle qui aboutit à la plus complète harmonie de la conscience tout entière avec la réalité universelle (31) ». A la question directe de l'ancienne métaphysique : « Qu'est-ce que l'univers ? », la nouvelle métaphysique substituera

(26) Cf. *Ibid.*, 9.

(27) *Ibid.*, p. 10.

(28) *Ibid.*, p. 10.

(29) *Ibid.*, p. 290.

(30) *Ibid.*, p. 290. Ailleurs (*Histoire*, p. 561). FOUILLÉE écrit : « Les sciences positives cherchent les relations des choses entre elles, la philosophie première cherche l'être radical et la relation des choses avec cet être dont nous avons tous au moins l'idée en nous-mêmes; elle cherche un principe du monde, de l'âme, de la matière ». (Cf. *Esquisse*, pp. XX à XXIII.)

(31) *Métaphysique*, p. 7.

cette autre question plus modeste : « Comment l'univers est-il senti, pensé, voulu par la conscience humaine ? quelle est, parmi toutes les conceptions de l'ensemble des choses, celle qui s'accorde le mieux avec elle-même, avec les lois constitutives de la pensée et de l'action, enfin avec la totalité de notre expérience actuelle (32) ? »

La métaphysique proprement dite sera donc « une synthèse de la psychologie et de la cosmologie — synthèse originale qui ne peut rentrer dans le domaine d'aucune de ces deux sciences (33) ». Elle se demandera jusqu'à quel point on peut « interpréter l'univers par ce qu'il y a de plus radical dans la conscience et la conscience par ce qu'il y a de plus radical dans l'univers (34) ». Et ainsi elle sera, « par essence, une unification ou... une conciliation de tous les points de vue possibles sur le réel (35) ». Tandis que les « sciences, par elles-mêmes, découvriront des vérités astronomiques, physiques, chimiques, physiologiques, psychologiques, la philosophie première cherchera les vérités à la fois cosmiques et psychiques qui relient toutes les autres à un principe commun (36) ». Son point de vue sera le moins abstrait, le plus voisin de la réalité concrète puisque les faits psychiques font partie de cette réalité.

Veut-on, maintenant, préciser davantage les problèmes que la philosophie première, ainsi comprise, devra s'attacher à étudier ?

Le premier de ces problèmes est celui qui concerne notre propre nature et qui consiste à chercher ce qu'il y a en nous d'*irréductible*, de fondamental. Et, ici, il ne sera pas interdit de poser, au terme de la recherche, la question de l'immortalité ; en effet, l'immortalité ne consiste pas nécessairement en une existence transcendante à toutes les conditions de l'existence actuelle et, dès lors, en dehors de toute pensée.

(32) *Ibid.*, p. 7.

(33) *Ibid.*, p. 8.

(34) *Ibid.*, p. 8.

(35) *Ibid.*, p. 8.

(36) *Ibid.*, p. 19.

(37) *Ibid.*, p. 51.

On pourra chercher aussi si l'univers a une fin suprême à laquelle il tend et poser la question de l'optimisme et du pessimisme. Puisque je fais partie de l'univers, n'est-il pas naturel de me demander « si les plus hautes lois du monde sont des lois de justice... si la direction normale de ma volonté n'est pas au fond celle de toute volonté (37) ? » Ainsi, on ne sort pas du point de vue immanent et on poursuit toujours la synthèse de la psychologie et de la cosmologie.

Enfin, s'efforcer de remonter à quelque réalité initiale d'où procèdent toutes choses, poser la question d'un premier principe, ce n'est pas sortir d'une métaphysique immanente et expérimentale. En effet, ce que je cherche à atteindre, ce n'est pas un absolu insaisissable, c'est un principe qui, s'il existe et quelle que soit sa nature, « se communique à moi et aux autres êtres... m'est intérieur ainsi qu'à tous les autres (38) ». Schopenhauer a donc tort de prétendre que la philosophie doit s'occuper exclusivement de ce monde et laisser les dieux en repos et Stuart Mill est mieux inspiré lorsqu'il nous dit qu'il faut laisser « toutes les portes ouvertes (39) ».

* *
* *

De la métaphysique ainsi comprise, quelle sera la méthode ?

Puisque la métaphysique ne veut pas être une spéculation *a priori*, mais veut se baser sur l'expérience, puisque toute expérience se ramène en définitive à une expérience intérieure, il en résulte que « la *réflexion psychologique*... demeure le procédé fondamental de la métaphysique nouvelle (40) ». Comment, en effet, pénétrer dans la réalité même des choses ? En sortant de soi ? Mais sortir de soi absolument est impossible. « Au lieu d'aspirer à sortir de nous-mêmes, rentrons au contraire en nous : nous vou-

(38) *Ibid.*, p. 51.

(39) *Ibid.*, p. 52.

(40) *Ibid.*, p. 50.

drions toucher le fond de toute réalité, mais si un tel fond existe, il doit être aussi le fond de *notre* réalité propre, puisque nous faisons partie du tout : au lieu d'un mouvement d'expansion au dehors, concentrons-nous donc au dedans, cherchons à saisir en nous ce qui est le plus fondamental pour nous rapprocher en même temps du fond de toute existence (41) ». Et comment saisirons-nous ce fond ? Par l'analyse radicale de la conscience. Cette analyse, ce n'est pas simplement la description et la classification des faits intérieurs, ni même la détermination de leurs lois ou encore l'histoire de leur évolution, telle que les entreprend la psychologie scientifique. C'est « la recherche des faits et données ultimes, soit que l'on considère le côté par où les phénomènes appelés intérieurs se rapportent aux objets et sont des « représentations », soit que l'on considère leur rapport au moi (42) ». Il faudra d'abord chercher, parmi les faits de conscience, ceux qui servent de fondement à tous les autres et, pour cela, faire l'analyse des éléments primordiaux de la conscience en les étudiant, « non pour eux-mêmes comme le fait le psychologue, mais pour ce qu'ils peuvent nous apprendre sur notre conscience et celle de l'univers (43) ». En outre, il faudra se livrer à une seconde sorte d'analyse intérieure plus vraiment métaphysique : ce sera la « considération du *sujet conscient* (44) ». En effet, les faits intérieurs considérés comme des objets de conscience ne sont encore que des phénomènes, mais le sujet comme tel, comme conscient de soi et de sa pensée n'est pas un *phénomène* ; il y a donc, dans la conscience immédiate, une possession certaine de réalité qui ouvre à la métaphysique une trouée vers ce qu'elle cherche à atteindre : le réel (45).

(41) *Ibid.*, pp. 56-57.

(42) *Ibid.*, p. 57.

(43) *Ibid.*, p. 57.

(45) Cf. *Ibid.*, p. 58. Rappelons-nous que FOUILLÉE veut que la psychologie parte des faits de conscience immédiate qui sont les véritables réalités. Bien que se distinguant par la suite, psychologie et métaphysique ont même point de départ.

Mais en quoi consistera au juste cette analyse radicale qui doit nous permettre d'atteindre le contenu ultime de la conscience et le sujet conscient lui-même ?

Le procédé d'analyse, ce ne sera ici ni la perception proprement dite, ni le raisonnement. Percevoir, même un fait interne, c'est toujours éprouver quelque modification; ce n'est pas se saisir soi-même comme sujet. D'autre part, ce n'est pas non plus le raisonnement qui pourra nous faire atteindre le sujet conscient et son action propre. Raisonner, c'est prendre les termes sur lesquels on raisonne comme des objets de connaissance; dès lors, si on raisonne sur le sujet pensant, on le traite comme un objet et une chose, on ne le prend plus comme sujet; Ravaisson n'a-t-il pas eu raison de dire que « considérer ce qu'on nomme des phénomènes intérieurs, abstraction faite de soi-même, pour s'en conclure ensuite, c'est réellement en faire des phénomènes extérieurs d'où jamais l'on n'arriverait à soi (46) ». Le défaut commun des méthodes empiriques et rationnelles, c'est donc de traiter comme objet ce qui est le sujet même.

On le voit, Fouillée veut partir des données primitives ou fondamentales de la conscience comme M. Bergson des « données immédiates ». L'analyse radicale se rapproche-t-elle alors de l'intuition bergsonienne ? On pourrait le croire puisque Fouillée nous dit de rentrer en nous-même, de nous concentrer au dedans. Mais nous savons déjà qu'il n'admet pas l'intuition au sens où M. Bergson l'entend (47). Stérile et même impossible comme procédé d'investigation psychologique, elle l'est plus encore comme moyen de connaissance métaphysique. En effet, la métaphysique ayant pour objet l'universel, comment pourrait-elle se satisfaire d'une intuition qui est sentiment immédiat de l'individuel ? Au reste, M. Bergson a bien vu la difficulté (48); mais, pour lui, l'intuition que nous pre-

(46) RAVAISSON. *Rapport sur la Philosophie en France*, p. 19. Cité par FOUILLÉE. *Métaphysique*, p. 60.

(47) Voir plus haut. Liv. II, chap. I.

(48) Cf. *Revue de Métaphysique*, 1903, p. 22. (Article reproduit dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 201 sqq.) « Si la métaphysique, dit-il, doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la

nons de notre durée concrète nous permet de sortir de nous, d'atteindre d'un côté ce qu'est la matière, de l'autre ce qu'est l'esprit (49). Or, c'est là ce que n'admet pas Fouillée. Pour lui l'intuition, ne pouvant porter que sur notre propre durée, ne nous fournit aucune raison de supposer l'existence d'autres durées différentes de la nôtre, d'autres consciences : « Si l'intuition seule me fait saisir le réel... je ne saisirai jamais les autres êtres en *eux-mêmes* et je n'aurai non plus aucune *idée* capable de me les faire poser comme existants, au même titre que moi (50) ». Et Fouillée ajoute qu'une philosophie intuitionniste ne peut être qu'une philosophie solipsiste.

M. Bergson a encore « soutenu que les données immédiates de la conscience synthétique et les données ultimes de la conscience analytique... « *doivent être tenues sans réserve pour vraies et réelles* (51) », cela parce que l'immédiatement donné ne peut comporter d'erreur ou d'illusion. Mais il importe de distinguer ici deux sens du mot immédiat.

En un premier sens, *immédiat* signifie : « ce qui s'offre, sans intermédiaire, au sentiment intérieur dans l'expérience *actuelle* (52) ». C'est en ce sens que la connaissance par la

mobilité de la durée et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre » ?

(49) Cf. *Ibid.*, p. 23. L'intuition nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre, soit vers le bas, soit vers le haut; dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent; dans les deux cas, nous nous transcendons nous-mêmes. Si nous descendons dans le sens d'une durée de plus en plus éparpillée, nous trouverons à la limite, le pur homogène ou la matière; si, marchant en sens inverse, nous allions vers une durée qui se resserre, s'intensifie de plus en plus, à la limite, nous aurions une éternité vivante où se retrouverait notre propre durée. Et entre les deux extrêmes se situeraient tous les degrés d'être. (Nous résumons la pensée de M. BERGSON.)

(50) *Pensée*, p. 364.

(51) *Ibid.*, p. 363. Cf. *Vocabulaire*, I, p. 347.

(52) *Pensée*, p. 366.

conscience est immédiate. Mais cette connaissance n'est pas pour autant l'appréhension d'une donnée générale, révélatrice de la nature humaine en son fond. En effet, elle n'est immédiate et certaine qu'en tant qu'elle est prise comme subjective, spontanée et individuelle, cela parce qu'une « connaissance toute nue, qui serait dépouillée de tout ce qui ne vient pas de l'objet lui-même (53) », est une impossibilité; le « sujet ne peut pas s'exclure et s'éliminer de sa propre connaissance puisque c'est toujours lui qui connaît (54) ». En un autre sens, *immédiat* désignerait « tout ce qui est *primitif, originel, ultime...* ce au-dessous de quoi on ne peut plus descendre, bref ce qui est premier sous le rapport de l'*esse*, non plus du *percipi* (55) ». En ce sens, l'immédiat ne peut « être atteint que comme un résidu dernier de l'*analyse*, un reste des retranchements successifs opérés par la pensée (56) ». Et c'est pourquoi les données, soi-disant immédiates, sur lesquelles M. Bergson a basé toute sa philosophie, ne sont en réalité que le résultat d'une abstraction et d'une généralisation, elles n'ont pas plus de certitude objective que n'en ont les conceptions ou les inférences de la connaissance discursive (57).

(53) Ce sont des expressions de M. BERGSON que FOUILLÉE critique ici.

(54) *Ibid.* Ailleurs, FOUILLÉE dit : « une conscience vraiment objective ne peut pas exister et on a raison d'en nier l'existence ». (*Psychologie*, I, p. XXXIII.)

(55) *Pensée*, p. 366.

(56) *Ibid.*, p. 367.

(57) M. BERTHELOT rappelle cette discussion de FOUILLÉE et de M. BERGSON à propos du mot *immédiat* dans le *Vocabulaire philosophique* et critique aussi la thèse de M. BERGSON (Cf. *Un romantisme utilitaire*, II, p. 327 sqq). M. BERTHELOT distingue deux sens du mot *immédiat* : 1° ce qui est actuellement donné à notre connaissance et qui nous servira de point de départ pour un travail intellectuel; 2° ce qui était primitivement donné à la conscience et a été le point de départ chronologique d'un travail intellectuel ultérieur. C'est au second sens que M. Bergson parlerait de données immédiates, mais, ajoute M. BERTHELOT : « Ce que M. Bergson appelle immédiat dans le sens de primitif demeure un ensemble de concepts qui résultent de l'abstraction opérée par lui sur notre conscience actuelle..., cette conception d'une opposi-

A ces observations de Fouillée, M. Bergson a répondu (58). Si nous prenons un état d'âme sous sa forme brute, par exemple le sentiment immédiat de la mobilité, cet état sera par là même indépendant de notre constitution intellectuelle. Et du moment qu'on accorde qu'il n'est pas un simple reflet du phénomène cérébral, thèse rejetée par Fouillée, il est bien une donnée ultime qu'il faut admettre comme réelle. D'autre part, cette donnée ultime n'est pas purement subjective et individuelle. Pour le prouver, M. Bergson rappelle ses thèses de *Matière et Mémoire*, et de l'*Evolution créatrice*, où il montre que « l'objectivité de la chose matérielle est immanente à la perception que nous en avons, pourvu qu'on prenne cette perception à l'état brut et sous sa forme immédiate (59) » ; que, de plus, « l'intuition immédiate saisit l'essence de la vie, aussi bien que celle de la matière (60) ».

Fouillée, à son tour, est revenu sur ces remarques de M. Bergson et les a critiquées. D'abord, un état d'âme brut, non élaboré par l'intelligence, n'est qu'une « fiction analytique ou un *concept* limite (61) ». Mais alors qu'on admettrait, avec M. Bergson, l'existence d'états d'âme indépendants de notre constitution intellectuelle, comment de tels états pourraient-ils nous donner l'intuition d'une vérité objective ? Ces états bruts ne sauraient, en tous cas, être indépendants de notre constitution *sensible* et *motrice* et, par là même, de notre constitution *cérébrale*. Sans doute la conscience n'est pas une *création* du *cerveau*. Toutefois, elle est *conditionnée*, les faits le montrent, par l'état du

tion radicale entre l'intelligence et l'intuition se détruit elle-même, ce qu'il appelle l'intuition n'est qu'un ensemble de concepts, résultat d'une élaboration intellectuelle, d'un ensemble complexe de raisonnements ...où interviennent toutes les caractéristiques du raisonnement et de l'activité intellectuelle au sens le plus étroit du mot ». (*Ibid.*, p. 332.)

On voit que FOUILLÉE et M. BERTHELOT s'accordent dans leur critique du point de vue de M. BERGSON.

(58) Dans le *Vocabulaire philosophique*, I, pp. 348 à 350.

(59) BERGSON. *Vocabulaire*, I, p. 350.

(60) *Ibid.*, I, p. 350.

(61) *Pensée*, p. 370.

cerveau. « On peut donc et on doit donc toujours se demander jusqu'à quel point la part du cerveau altère la valeur *objective* de nos états de conscience, une fois admise leur réalité *subjective* (62) ».

C'est pourquoi Fouillée ne croit pas que la conscience puisse nous révéler la nature intime de la matière, celle de la vie, celle de notre moi. Les sentiments de la conscience sont réels, en tant que sentiments, mais reste à en critiquer la valeur objective, car on ne peut pas admettre ce postulat que tout sentiment est révélateur d'un absolu... La seule réalité indubitable que nous donne la conscience, c'est celle de notre existence, parce que l'« apparence d'exister implique pour moi l'existence (63) ». Mais, en dehors du *cogito* cartésien, le doute est de mise et l'erreur toujours possible. A M. Bergson préconisant le retour à l'immédiat qui « lève les contradictions et les oppositions en faisant évanouir le problème autour duquel le combat se livre (64) », Fouillée réplique que « si le retour à l'immédiat supprime les problèmes, c'est en méconnaissant ou en ignorant leur existence (65) ». Par exemple, « en me cantonnant dans « l'intuition » de l'étendue, je ne supprime pas le problème de savoir si l'étendue est réelle et est réellement comme je la conçois. En me renfermant dans mon sentiment de spiritualité, je ne supprime pas le problème de savoir si je suis vraiment sans attaches matérielles (66) ». Sans doute, si on qualifie d'*absolu* « la réalité quelconque saisie en nous par la conscience (67) » ; celle-ci nous donne bien un absolu, mais, à ce compte, il faudra appeler absolu une illusion et

(62) *Ibid.*, p. 372.

M. BERGSON disait : C'est attribuer au cerveau une « puissance de *création* que de tenir nos sentiments immédiats pour relatifs à notre constitution cérébrale ». (*Vocabulaire* I, p. 350.) FOUILLÉE répond : « *relation* au cerveau, et *conditionnement* nécessaire par le cerveau, ce n'est pas *création par le cerveau* » (*Pensée*, p. 371.)

(63) *Pensée*, . p. 373.

(64) *Vocabulaire*, I, p. 349.

(65) *Pensée*, p. 384.

(66) *Ibid.*, p. 384.

(67) *Ibid.*, p. 387.

n'est-ce pas là « donner à l'absolu un sens nouveau qui déplace la question sans la résoudre (68) » ? En effet, restera toujours à savoir si un tel *absolu* est autre chose qu'un état individuel.

Rejetant l'intuition bergsonienne comme source de connaissance métaphysique, Fouillée ne rejette pas moins la possibilité d'une intuition de quelque mode d'être éternel, telle que l'admettent certains mystiques ou, encore, des philosophes tels que Schelling ou Ravaisson (69). Une telle intuition, insaisissable comme réalité psychologique, se réduit à une supposition gratuite (70).

La connaissance philosophique n'aura donc pas pour moyen un procédé spécial et privilégié; une intuition intellectuelle nous mettant en contact avec le fond des choses. Ce n'est pas à dire pourtant qu'elle doive se contenter des méthodes de la science, s'en remettre aux procédés de l'intelligence purement conceptuelle ? Un interprète de Fouillée écrivait : sa doctrine « n'admet aucun principe de connaissance en dehors de la connaissance par les concepts, par les catégories, par les principes logiques d'identité et d'universelle intelligibilité... elle ne conçoit pas la philosophie comme un procédé de connaître différent de celui de la science; elle n'admet point que les idées scientifiques soient plus éloignées du réel que les intuitions du sens intime, ni que la philosophie doive, pour percer le mystère de l'être, faire abstraction des méthodes de l'intelligence (71) ». Or, Fouillée rappelle qu'il a nettement opposé connaissance scientifique et connaissance métaphysique. qu'il a expliqué que le principe de la connaissance philoso-

(68) *Ibid.*, p. 387. Cf. *Vocabulaire*, I, p. 358.

(69) Cf. SCHELLING, *Werke*, III, p. 369. « Nous possédons un pouvoir extraordinaire de nous retirer des modifications du temps dans notre moi le plus intime, dépouillé de tout ce qui lui vient du dehors et là, d'avoir en nous l'intuition de l'éternité sous la forme de ce qui ne change pas. » Cité par FOUILLÉE. (*Pensée*, p. 336.)

(70) Cf. *Pensée*, p. 336 sqq.

(71) *Revue de Métaphysique* 1911. *Suppl.*, p. 6. (Sans nom d'auteur.)

phique est l'expérience aussi immédiate qu'il est possible, l'expérience intérieure, non pas la connaissance par les concepts purs; et il ajoute : « J'ai montré que la philosophie est une réaction de l'âme tout entière. Donc je n'ai pas prétendu que, pour percer le mystère de l'être, la philosophie doive s'en remettre exclusivement aux méthodes de l'intelligence pure. Elle doit s'en remettre à tous les procédés de l'intelligence active et en fonction de l'intelligence vivante (72) ». Le rejet de l'intuition intellectuelle n'implique pas la conception d'une pensée fonctionnant d'une manière statique et abstraite; la pensée est « une activité vivante, une volonté en acte... Quant aux catégories qui se résument dans la causalité, elles sont les fonctions essentielles de cette pensée active et vivante, non des cadres abstraits et logiques (73) ». Philosophier, c'est « penser au sens plein du mot et il n'y a aucun moyen de penser ou d'avoir conscience en dehors des vivantes fonctions de la pensée qui rendent la conscience possible (74) ».

L'analyse radicale, ce sera le procédé que Maine de Biran appelait « l'abstraction réflexive », c'est-à-dire la réflexion abstrayant le sujet qui pense de tous les objets par lui pensés, et, grâce à cette abstraction, arrivant à se saisir dans son action propre sans aucun mélange de choses extérieures. La marche suivie par l'esprit est ici l'inverse de celle que l'on suit dans les sciences de la nature. Dans ces sciences, on part de faits particuliers jusqu'à ce qu'on arrive à trouver une condition générale que les physiiciens appellent la cause; la cause, c'est donc l'*inconnue* à chercher; dans l'investigation métaphysique, au contraire, la cause, c'est la *donnée* primitive et simple qu'il s'agit de bien constater (75). Dès lors, ce qu'il faudra déterminer, c'est ce qu'on trouve, par cette analyse complète et radicale de la conscience, comme constituant le fond même de cette conscience, la nature même de ce qui fait la vie et la pensée, telles que nous les trouvons en nous.

(72) *Ibid.*, 1912. *Suppl.*, p. 26.

(73) *Ibid.*, 1912. *Suppl.*, p. 26.

(74) *Ibid.*, 1912. *Suppl.*, p. 26.

(75) Cf. *Métaphysique*, p. 61.

La méthode de la métaphysique se confond donc d'abord avec celle de la psychologie. Toutefois, si toute vraie philosophie a pour objet l'universel, et si l'universel ne se réduit pas à la vie de notre conscience, comment l'atteindre ? Partira-t-on, comme le faisait l'ancienne ontologie, de notions abstraites telles que être, infini, absolu pour essayer, au moyen de ces notions, de rejoindre et d'expliquer la nature ? Non, par cette méthode, on arrive à fonder l'univers sur des abstractions comme si ces abstractions avaient une existence réelle ; on arrive à cet « étrange résultat : étant donné un monde physique et même des consciences individuelles, les déduire d'idées abstraites ou de noms généraux (76) ». Puisque la métaphysique doit expliquer le donné expérimental, il faudra, après avoir fait, par la méthode réflexive, l'analyse exhaustive de la conscience, généraliser ce que cette analyse aura révélé de plus fondamental et contrôler cette généralisation en tenant compte des données acquises par les sciences de la nature. En un mot, la méthode consistera ici à chercher quelle « est la donnée d'expérience qui, en vertu de l'expérience même, c'est-à-dire, d'une part, de l'analyse psychologique et, d'autre part, des derniers résultats de la science actuelle, se prête le mieux à la généralisation et permet d'interpréter l'univers entier en termes d'expérience (77) » ? Ainsi, la métaphysique sera une généralisation de l'expérience. Et Fouillée remarque que les grands systèmes métaphysiques, qui se prétendent le plus indépendants de l'expérience, lui empruntent, en réalité, ce qu'ils renferment de concevable (78). Par exemple, la pensée et l'étendue, dont Descartes fait des substances, ne sont-elles pas d'abord des objets d'expérience ; la volonté de Schopenhauer n'est-elle pas « une expérience psychologique érigée en explication universelle (79) » ? Seulement le tort de beaucoup de métaphysiciens, c'est qu'une fois qu'ils sont en possession d'un principe plus ou moins em-

(76) *Métaphysique*, p. 65.

(77) *Ibid.*, p. 66.

(78) Cf. *Ibid.*, pp. 67 à 78.

(79) *Ibid.*, p. 73.

prunté à l'expérience, ils construisent toute une théorie de la réalité par une méthode déductive et sans recourir de nouveau aux faits. Or, le métaphysicien doit, non seulement partir de l'observation, mais encore y revenir au terme de sa recherche, de sorte que toutes les théories qu'il émet puissent toujours se retraduire en termes d'expérience (80).

Est-ce à dire que la métaphysique doit être purement expérimentale ? Non. Elle comportera une part de spéculation rationnelle comme, d'ailleurs, en comportent déjà les sciences positives : « aucune science positive ne peut se dispenser d'allier la spéculation, cette vue à distance, avec l'observation, ce tact immédiat (81) ». Le physicien ne peut se borner à enregistrer des faits ; il doit émettre des hypothèses qu'il soumet ensuite à la vérification expérimentale. Encore est-il que cette vérification n'est jamais tellement parfaite, qu'elle puisse transformer une hypothèse en une certitude absolue — surtout quand il s'agit des théories les plus générales — si bien que le savant n'arrive pas à éliminer complètement l'hypothèse de la science et que celle-ci est, en définitive, « une vaste construction aboutissant à une sorte de monde intelligible, ou plutôt imaginable (82) ». Semblablement, le métaphysicien cherchera à édifier une construction idéale de l'univers pris dans son ensemble, mais, au lieu de se baser, comme le physicien, sur des analogies extérieures, il fondera sa recherche sur ce qu'il y a de plus fondamental, c'est-à-dire sur les faits de conscience immédiate et il remontera « aux dernières et radicales analogies qui sont celles de l'ordre mental (83) ». Ainsi, la métaphysique ne fera que « continuer le processus même de la science, que chercher une construction plus vaste dans laquelle puissent rentrer toutes les constructions particulières des diverses sciences (84) ».

(80) Cf. *Ibid.*, p. 64.

(81) *Ibid.*, p. 96.

(82) *Ibid.*, p. 101.

(83) *Ibid.*, p. 101.

(84) *Ibid.*, p. 101.

Mais comment édifier une construction idéale de l'univers ?

C'est ici que se place le rôle d'une méthode dont Fouillée à longuement exposé les différents procédés et qu'il appelle *méthode de construction spéculative et de conciliation* (85), ou, plus simplement, *méthode de synthèse conciliatrice*.

Pourquoi cette méthode ? Le métaphysicien actuel se trouve en présence d'une grande variété d'opinions et de systèmes philosophiques élaborés par ceux qui l'ont précédé. Doit-il les négliger, imiter Descartes qui voulait, une fois en sa vie, rejeter de son esprit toutes les opinions reçues avant lui ? Non, ce serait là se priver de tout le trésor de vérités constitué peu à peu par la pensée des siècles. Ainsi que l'avaient déjà vu Platon et Leibniz, en tout il y a une âme de vérité, et « l'erreur consiste plutôt dans une vérité incomplète que dans une fausseté absolue (86) ». Il en résulte que les systèmes sont généralement vrais par ce qu'ils affirment et faux par ce qu'ils nient, dès lors qu'aucun d'eux ne mérite, ni d'être rejeté dans sa totalité, ni d'être adopté sans réserves et que, en présence de chaque doctrine, nous devons dire : « ce n'est pas là toute la vérité, ce n'est pas là tout le bien, et cependant, il y a là une partie de cette lumière et de cette chaleur que cherche mon âme (87) ». La philosophie définitive ne serait donc aucun des systèmes, elle serait plutôt l'ensemble des systèmes.

De là la nécessité de la méthode de synthèse conciliatrice. Mais comment comprendre et pratiquer une telle méthode ?

Fouillée conseille d'abord de sympathiser avec les auteurs que l'on étudie, de s'assimiler leur doctrine dans un esprit compréhensif et largement ouvert; il faut « savoir

(85) Cf. *Ibid.*, p. 103. Cette méthode, FOUILLÉE la préconise déjà dans ses *Etudes platoniciennes*, car Platon, dit-il, en a donné l'exemple et le précepte. Il y insiste dans son *Histoire de la philosophie* et il en donne avec détail les règles dans l'*Avenir de la métaphysique*.

(86) *Philosophie de Platon*, IV, p. 284.

(87) *Ibid.*, IV, p. 285.

comprendre, et l'intelligence la plus pénétrante est aussi la plus ouverte à autrui ou la plus pénétrable... Mais, de plus, pour savoir comprendre, il faut savoir aimer (88) ». Ainsi, au lieu d'adopter, dès l'abord, une attitude d'opposition et de critique, se placer au point de vue propre de l'auteur et non au nôtre, dans un esprit de désintéressement et de bienveillance ; ne pas faire comme ces historiens qui « commencent par admettre que leur point de vue est le seul bon et que leur observatoire est le centre vrai du monde (89) ». Mais, au contraire, « par un acte de désintéressement intellectuel qui est la condition de l'impartialité, s'oublier soi-même, s'abstraire de soi pour ainsi dire et se confondre quelque temps avec ces grandes intelligences dont on veut repenser la pensée (90) ».

Ceci, c'est l'esprit de la méthode, mais, en outre, il faut en expliquer les procédés, en donner — ce que Leibniz n'a pas fait — les règles précises.

La première règle, ce sera la « *détermination des parties neutres ou communes aux divers systèmes* (91) ». Il y a, dans la philosophie, des parties indépendantes de tout système sur le fond ultime des choses ; ces parties forment le domaine de l'expérience psychique et cosmologique, expérience que nul ne peut nier, que chacun doit prendre telle qu'elle est et qui forme ainsi les assises de toute construction philosophique. En outre, dans le domaine extra-expérimental où commence la lutte des systèmes, il y a un certain nombre de propositions *communes* qui pourront se transporter d'un système dans l'autre, établissant ainsi des points de contact entre les doctrines. Ainsi la détermination, d'une part, des parties indépendantes de tout système, d'autre part, des parties communes, facilitera l'accord entre les esprits (92).

La seconde règle sera la *construction de systèmes-types*. Fouillée entend par systèmes-types des systèmes

(88) *Ibid.*, IV, p. 286.

(89) *Histoire*, p. VI.

(90) *Ibid.*, p. VI.

(91) *Métaphysique*, p. 103.

(92) Cf. *Ibid.*, pp. 104-106.

« vraiment logiques ou rationnels en toutes leurs parties, vraiment conséquents et complets et auxquels viennent se réduire les systèmes plus ou moins inconséquents et incomplets (93) ». Par exemple, pour apprécier le matérialisme et le spiritualisme, on les prendra, non « à l'état d'ébauches informes, mais dans leur plus grande perfection possible (94) ». Et, pour former ces systèmes-types, il faut rectifier les systèmes existants en distinguant en eux, d'une part, les principes qui leur servent de base, d'autre part, les erreurs qui s'y sont glissées accidentellement, ou encore les conséquences que les partisans de ces systèmes ont tirées des principes, mais qui ne découlent pas nécessairement de ceux-ci. Ainsi, gardant les premiers, laissant de côté les secondes, on pourra juger les doctrines par ce qui leur est essentiel.

De plus, il faudrait constituer des systèmes *imaginaires* qui auraient pour but de nous aider à connaître les rapports de certains éléments, séparés par abstraction de la réalité entière, systèmes qu'on donnerait naturellement pour de simples hypothèses. On pourrait même aller jusqu'à imaginer des « utopies abstraites, des paradoxes métaphysiques (95) ». Enfin, on se demanderait ce qui adviendrait, si l'on supprimait tel ou tel élément de la réalité en laissant les autres ; par exemple, si l'on supprimait toute croyance de l'homme à sa liberté ou toute notion de responsabilité morale, qu'arriverait-il ? Par là, on découvrirait l'importance relative des divers éléments de la réalité ?

En troisième lieu, il faut procéder à l'*analyse des principes et à la réfutation des erreurs* de chaque système. Mais, sur quoi se baser pour dire que tel principe est valable, tel autre faux ? Le principe d'un système est un fait ou une notion qui a sa valeur et sa vérité au moins partielle. Si un principe est faux, c'est, soit parce qu'il « con-

(93) *Ibid.*, p. 106.

(94) *Ibid.*, p. 106.

(95) *Ibid.*, p. 108.

tredit ou exprime incomplètement les faits de la conscience ou de la nature (96) », soit parce qu' « il se contredit lui-même selon les lois de la logique (97) ».

Mais on ne trouve guère de principes absolument contradictoires en eux-mêmes, aussi la critique négative doit-elle être aussi restreinte que possible. De chaque doctrine, il faut garder tout ce qui n'apparaît pas comme définitivement insoutenable. Il faut même éviter de voir trop vite, dans les diverses théories, des idées s'excluant les unes les autres. Ainsi l'école criticiste suppose « partout des thèses contradictoires, des oui et des non entre lesquels il faut choisir de manière à exclure ce qui enveloppe quelque contradiction logique (98) ». Renouvier rejette toute multitude infinie sous prétexte que le nombre infini implique contradiction. Mais quand il s'agit du réel, il faut se défier des réfutations purement logiques et se demander « si les contradictions de nos concepts incomplets sont bien applicables à la réalité même, dont nous n'avons, après tout, qu'une connaissance insuffisante (99) ». En tout cas, si les contradictoires s'excluent, il n'en est pas de même des contraires; l'incompatible pour nous n'est pas l'incompatible en soi. Aussi ne faut-il pas se presser de dresser des catégories d'objets irréductibles et de systèmes qui s'excluent mutuellement. Par exemple, le mécanisme et l'idéalisme, systèmes rivaux, pourront se réunir en une synthèse supérieure si l'on arrive à montrer l'unité fondamentale du mouvement et de la pensée. Les doctrines sont moins négatrices les unes des autres qu'on ne le croit en général; entre elles, comme entre les espèces animales, il y a une parenté et une filiation (100).

Le quatrième travail du philosophe sera la « *synthèse des principes et conciliation des vérités* (101) ». Cette méthode s'impose parce que la métaphysique est un essai de

(96) *Ibid.*, p. 110.

(97) *Ibid.*, p. 110.

(98) *Histoire*, p. 524.

(99) *Ibid.*, p. 525.

(100) Cf. *Métaphysique*, pp. 113-114.

(101) *Ibid.*, p. 115.

synthèse universelle et aussi parce que « la réalité est elle-même une synthèse où chaque chose est solidaire de toutes les autres et inséparable du tout (102) ».

Mais que sera cette synthèse conciliatrice ? Elle ne sera pas « un amalgame éclectique, encore moins un compromis, obtenu par l'abandon de tout ce qu'il y a d'original et de fort dans les doctrines au profit de leurs banalités (103) ». Il ne s'agira donc pas de rapprocher simplement les idées communes aux différents systèmes, car ce procédé de facile simplification ne laisserait « entre nos mains qu'un *caput mortuum*, un résidu insignifiant (104) ». Il faudra chercher, dans le domaine de l'expérience, les choses qui avaient échappé totalement ou partiellement à nos prédécesseurs, il faudra aussi trouver des idées nouvelles, soit intermédiaires entre les idées connues, soit supérieures à celles-ci ; en un mot, « il faut *ajouter* pour faire une vraie synthèse, il faut *inventer* pour concilier (105) ». Or, si la méthode ne donne par les idées, elle aide à les trouver en montrant dans quelle direction chercher.

Pour concilier des principes incompatibles à première vue, on devra employer un procédé de *distinction*, afin de montrer qu'ils sont vrais à des points de vue différents ; ensuite, on pourra les faire rentrer dans un principe commun supérieur. Ainsi la conception du déterminisme et celle de la contingence ne sont pas contradictoires, mais contiennent l'une et l'autre quelque chose de vrai (106).

En outre, pour réaliser cette synthèse des doctrines, on emploiera encore *la méthode des convergences et la mé-*

(102) *Histoire*, p., 566.

(103) *Esquisse*, p. 250.

(104) *Métaphysique*, p. 117.

(105) *Ibid.*, p. 117.

FOUILLÉE répond par là à la critique de DARLU : « ...ne doit-il pas arriver que ce procédé de simplification ne laisse entre nos mains, à la place des systèmes vivants qu'il décompose qu'un *caput mortuum* un résidu insignifiant. Les productions de la pensée dans l'ordre philosophique, sont des créations originales. En perdant leur caractère d'individualité, elles perdent aussi leur vérité. (*Revue philosophique*, 1887, I, p. 565.)

(106) Voir chapitre suivant.

thode des moyens termes (107). La première consiste à compléter les diverses conceptions, soit dans leurs principes, soit dans leurs conséquences pour voir si elles ne prennent pas ainsi une direction convergente qui les rapproche les unes des autres. La seconde, cherchant des vérités intermédiaires entre les systèmes antagonistes, s'efforce « d'intercaler le plus de moyens termes possibles entre les idées contraires (108) ». C'est ainsi que le déterminisme mécaniste est rectifié et complété par l'introduction, dans la série des causes, du pouvoir des idées.

Enfin, on pourra se servir encore de la *Méthode des équivalents* et de celle du *Passage inductif à la limite* (109). Le métaphysicien ne peut saisir directement une réalité absolue telle qu'elle serait en dehors de toute relation avec autre chose, aussi, ce qu'il doit chercher à connaître, ce sont les relations *dernières* des choses. De même que le physicien s'efforce de réduire les relations complexes des différents phénomènes à des rapports plus simples de grandeur et de mouvement, de même le philosophe ramènera les relations secondaires aux relations fondamentales qui sont celles des idées. S'il ne peut atteindre une liberté absolue ou un bien absolu, il en trouve un *équivalent* psychique dans l'idée de la liberté, et dans celle du bien avec la force de réalisation qui leur est inhérente. Enfin, par la méthode du *passage inductif à la limite*, méthode analogue à celle de même nom qu'emploient les mathématiciens, nous pouvons rendre une erreur, quand erreur il y a, « plus petite que toute quantité fixe (110) ». Mais Fouillée ajoute ici — et il fait bien — que cette dernière méthode, « très conjecturale au point de vue théorique (111) », n'a de réelle valeur qu'au point de vue pratique.

Nous le voyons, la méthode de conciliation n'est pas une méthode purement historique. Ce qu'il s'agit de synthétiser, ce ne sont pas les systèmes propres de tels et tels

(107) Cf. *Ibid.*, pp. 121-122.

(108) Cf. *Ibid.*, p. 122.

(109) Cf. *Ibid.*, pp. 123 à 127.

(110) *Ibid.*, p. 125.

(111) *Ibid.*, p. 125.

philosophes ; ce sont des systèmes idéaux élaborés par rectification et épuration des systèmes réels. Fouillée ne dirait pas, par exemple, qu'il faut concilier l'idéalisme de Platon avec le naturalisme de Démocrite ou d'Epicure, mais qu'il faut chercher s'il n'y a pas une synthèse possible entre l'idéalisme et le matérialisme pris l'un et l'autre dans leurs généralités les plus essentielles.

Mais les différents procédés de rectification et d'élargissement des systèmes ayant été mis en œuvre, il pourra toujours rester, même sur des points essentiels, une divergence possible entre les esprits ; « plusieurs hypothèses demeureront en présence sur le fond dernier des choses, divers chemins s'ouvriront à la pensée (112) » ; que faire alors ? Il faudra déterminer quels sont les chemins qui s'écartent définitivement les uns des autres sans jamais pouvoir converger, autrement dit les questions relativement auxquelles il n'y a pas de synthèse possible entre la thèse et l'antithèse ; on aura alors des *antinomies*. Mais les antinomies irréductibles sont rares et le plus souvent, quand deux systèmes sont en présence, on peut établir tout au moins quel est le plus probable.

Sur quel critérium se basera-t-on pour déterminer cette probabilité avant toute confirmation par l'expérience ? Sera-ce sur la valeur esthétique du système en question ? L'art et la poésie ont-ils, comme l'ont soutenu Renan et Lange, un rôle en métaphysique ? (113). « Assurément, pour présumer de la vérité intrinsèque d'un système, ce n'est pas un moyen méprisable que d'en apprécier la beauté (114) ». Toutefois le critérium esthétique est sujet à caution et ne peut être admis que comme un succédané des autres critères ; en outre, la beauté qu'il y a lieu de considérer en métaphysique, c'est d'abord « la beauté logique qui n'est autre que l'unité, ...l'ordre, la proportion, l'harmonie, puis la beauté dynamique qui consiste dans le maximum d'efficacité avec le minimum de dépense (115) ».

(112) *Ibid.*, p. 137.

(113) Cf. *Ibid.*, p. 79 sqq.

(114) *Ibid.*, p. 83.

(115) *Ibid.*, p. 84.

Quant à la beauté purement poétique, elle ne saurait être une pierre de touche pour la valeur présumée d'un système. Et le critérium esthétique se réduit en définitive au critérium logique et dynamique dont il n'est « qu'une forme plus intuitive et, en quelque sorte, plus sentimentale (116) ».

Aussi un système sera-t-il jugé d'autant « plus probable qu'il sera plus simple dans ses principes et plus riche dans ses conséquences, de manière à relier un plus grand nombre d'idées et de faits tout en restant d'accord avec soi-même (117) ». En un mot, consistance logique et simplicité seront les indices de la valeur d'un système ; et la raison en est que la simplicité des procédés, l'économie de la force est une loi de la nature comme la simplification des principes d'explication est une tendance de l'esprit, dès lors que le métaphysicien qui suit cette tendance « est celui qui a le plus de chances de suivre la nature même, de penser comme la nature agit (118) ». En outre, après avoir examiné un système dans le rapport de ses éléments, il faudra le confronter avec les besoins essentiels de la raison et alors, on lui attribuera une probabilité d'autant plus grande que ces besoins « seront plus complètement satisfaits et que le système sera plus en harmonie avec les lois ou démarches naturelles de la pensée (119) ». Enfin, on pourra juger encore un système en le confrontant avec les systèmes adverses et, puisque la méthode consiste à concilier et non à opposer, on lui accordera d'autant plus de probabilité qu'il sera « moins

(116) *Ibid.*, p. 86.

(117) *Ibid.*, p. 138.

(118) *Ibid.*, p. 139.

(119) *Ibid.*, p. 140.

A la vérité, ce critérium paraît bien vague. Le besoin essentiel de l'intelligence, c'est la non contradiction et un système contradictoire en lui-même ne serait assurément pas valable. Mais en dehors de là, qu'appelle-t-on besoins de l'intelligence et démarches naturelles de la pensée? Chacun trouve naturellement que le système qu'il a construit est satisfaisant pour l'esprit, mais ce qui satisfait l'un ne satisfait pas l'autre.

exclusif et plus compréhensif (120) », plus capable d'embrasser, en une synthèse supérieure, les éléments positifs des autres systèmes.

Par ces divers procédés, on arrivera à classer par ordre de valeur logique les systèmes opposés. Et alors, si un système nouveau, en même temps qu'il est cohérent et offre un caractère original, concilie les autres au lieu de les détruire ; si, mieux encore, il apparaît comme le complément des systèmes antérieurs, c'est celui-là qui sera vraiment le plus satisfaisant pour notre esprit, le plus valable du point de vue conceptuel.

Mais une dernière question se pose. Puisque la métaphysique a pour mission d'expliquer l'univers réel, il faut savoir si la construction mentale choisie — pour solide et harmonieuse qu'elle apparaisse — est bien adéquate au réel. De là, la nécessité d'une confirmation expérimentale du système retenu de préférence aux autres. Comment opérer cette confirmation ? Ici, nous ne pouvons pas faire comme dans les sciences de la nature, où la vérification expérimentale des conséquences déduites d'une hypothèse, ou encore le fait que cette hypothèse explique certains phénomènes jusque-là inexpliqués sont des preuves de son exactitude ; en effet, les objets de la métaphysique ne prêtent pas à vérification expérimentale, au moins directe (121). D'où peut alors résulter la confirmation d'un système métaphysique ? De son « harmonie avec la totalité des faits de conscience et avec la totalité des faits actuellement connus par la science (122) ». D'une part, les données premières de la philosophie doivent être « justi-

(120) *Ibid.*, p. 140.

Ailleurs, FOUILLÉE disait : Plus les systèmes « seront déterminés et positifs sous le double rapport de la compréhension et de l'extension, moins ils sembleront éloignés de la vérité universelle dont l'extension et la compréhension sont également infinies ». (*Philosophie de Platon*, IV, pp. 284-285.)

(121) *Métaphysique*, pp. 142 à 145.

(122) *Ibid.*, pp. 145-146.

fiées par les sciences (123) » ; aussi voyons-nous Fouillée essayer de justifier par des preuves expérimentales les caractères qu'il attribue à la conscience. D'autre part, « les synthèses finales de la philosophie ont leur preuve dans leur adéquation à ces données mêmes (124) » ; c'est pourquoi encore Fouillée soutiendra que son système est celui qui correspond le mieux aux données premières que nous trouvons dans notre conscience.

Mais, peut-on espérer arriver, en métaphysique, à quelque chose de définitif ? Guyau admet un grand nombre de systèmes possibles dont aucun ne peut prétendre à l'immortalité ; il faut construire des systèmes pour un certain nombre d'années ; toutes ces « constructions tombent en poussière ; ce qui est éternel, c'est cette poussière même des doctrines, toujours prête à rentrer dans un moule nouveau (125) » ; le sentiment métaphysique lui-même, éternel comme la spéculation métaphysique, est « aussi éternellement changeant (126) ». Fouillée juge ce scepticisme exagéré. Sans doute, il ne faut pas méconnaître le caractère relatif et plus ou moins provisoire des doctrines métaphysiques, toutefois, par la lente action du temps, les « hypothèses métaphysiques se distribueront, comme d'elles-mêmes, dans un ordre hiérarchique, selon le degré de lumière qu'elles auront répandu sur l'ensemble des choses ; la plus probable sera celle qui se montrera à la fois la plus analytique et la plus synthétique, la plus pénétrante et la plus large (127) ». Et, après « un nombre suffisant de siècles, cette interprétation supérieure en intelligibilité se dégagera des autres, montera sur l'horizon in-

(123) *Ibid.*, p. 146.

(124) *Ibid.*, p. 146.

(125) GUYAU : *Irréligion de l'avenir*, p. 437 (cité par FOUILLÉE : *Métaphysique*, p. 296).

(126) *Ibid.*, p. 437 ; (*Ibid.*, p. 297).

(127) *Métaphysique*, p. 297.

Il est à peine besoin de signaler combien ces critères sont imprécis ; bien des systèmes différents pourront prétendre à posséder au maximum ces qualités.

tellectuel, réunira un nombre croissant d'adhésions parmi les esprits éclairés (128) ». Toutefois, comme une *synthèse ultime*, renfermant à la fois tout le subjectif et tout l'objectif de la réalité totale, ne peut faire l'objet d'une connaissance positive, comme le mystère de l'existence ne sera jamais entièrement éclairci, « il restera encore une place, au-dessus de l'hypothèse de plus en plus dominante, à bien des opinions de détail, à bien des conjectures, à des croyances individuelles et même à des rêves optimistes ou pessimistes (129) ». « Le système conciliateur, si large qu'il soit, ne sera pas adéquat au tout, il sera lui-même un système, par conséquent une construction en partie provisoire; mais... l'édifice sera un temple moins étroit que l'ancien pour l'infinie vérité (130). »

Nous le voyons, Fouillée espère que la métaphysique arrivera à édifier un système qui réalisera, sinon pour le détail, du moins pour l'essentiel, l'accord entre les esprits; mais, cet accord, il n'y compte que pour un avenir lointain. Naturellement, il pense que le système sur lequel se fera cet accord sera le sien.

Fouillée a marqué les différences entre sa méthode de conciliation et, d'une part, la méthode hégélienne, d'autre part, l'éclectisme.

La méthode de Hegel « fait de l'erreur même une partie intégrante de la vérité comme du mal une partie du bien (131) ». Par son procédé logique de thèse, antithèse et synthèse, Hegel arrive à faire rentrer tous les systèmes « dans une loi de triplicité monotone qu'il leur impose à priori » et, par là, il « semble absoudre l'erreur dans la philosophie au même titre que le mal dans l'histoire (132) ».

Autre est la méthode de conciliation. Elle ne se propose pas de concilier l'erreur avec la vérité, la négation avec l'affirmation, ce qui est un défi à la raison, mais de

(128) *Ibid.*, p. 297.

(129) *Ibid.*, p. 297. Cf. p. 290.

(130) *Ibid.*, p. 117.

(131) *Histoire*, p. XVI.

(132) *Ibid.*, p. XVI.

rejeter la négation pour ne conserver que l'affirmation. Si l'on doit se garder de traiter trop vite de contradictoires des idées qui apparaissent comme antinomiques ; d'autre part, bien « loin de vouloir concilier les contradictoires, il faut considérer la contradiction logique d'une doctrine avec elle-même comme le signe d'une erreur de déduction (133) », erreur qu'il faut rectifier en restituant au système sa cohérence. De plus, tandis que Hegel procède à priori dans l'édification de sa philosophie, il faut procéder à posteriori et confronter toujours ses hypothèses avec la réalité.

La méthode de conciliation est différente aussi de l'éclectisme cousinien.

Victor Cousin renouvela l'éclectisme. Mais il part de ce principe que tout a été dit, ou à peu près, par les philosophes et, dès lors, que l'histoire de la philosophie contient toutes les vérités. La tâche du philosophe se bornera alors à choisir, à travers les différents systèmes, les idées qui paraîtront justes. Mais Cousin ne dit pas selon quelle règle effectuer ce choix. Lui-même l'a fait sans règle, vidant, dans une critique négative, les doctrines de la plus grande partie de leur contenu, puis prenant tel principe dans un système, telle idée dans un autre et formant avec tous ces emprunts un « faisceau si mal lié qu'il suffisait d'entr'ouvrir la main pour voir s'échapper ce qu'on croyait tenir (134) ». En outre, quand l'éclectisme cherche un signe

(133) *Ibid.*, p. XVI.

(134) *Ibid.*, p. XV.

Remarquons pourtant que VICTOR COUSIN avait déjà dit : « Ce que je recommande, c'est un éclectisme éclairé qui, jugeant avec équité et même avec bienveillance toutes les écoles, leur emprunte ce qu'elles ont de vrai et néglige ce qu'elles ont de faux. Puisque l'esprit de parti a si mal réussi jusqu'à présent, essayons de l'esprit de conciliation. La pensée humaine est immense. Chaque école ne l'a considérée qu'à son point de vue. Ce point de vue n'est pas faux, mais il est incomplet et, de plus, exclusif. Il n'exprime qu'un côté de la vérité et rejette tous les autres »... (*Du Vrai, du Beau, du Bien*, p. 10.) N'est-ce pas à peu près ce que dit FOUILLÉE ?

du vrai, il prend pour critérium le *sens commun* tel qu'il s'exprime dans la *spontanéité* et, par là, il s'arrête à des *vérités moyennes* qui ne sont souvent qu'un ensemble de préjugés (135).

La méthode de conciliation, au contraire, est théorique et spéculative. Elle cherche, chez les grands philosophes, moins les idées individuelles, la marque du génie personnel, que la part de vérité universelle qu'enferment leurs œuvres. Elle pense que leurs systèmes sont tous incomplets et que le philosophe doit trouver des idées nouvelles, sinon pour achever, du moins pour continuer ce que ses devanciers n'ont fait qu'ébaucher. Loin de s'en tenir aux vérités de surface du sens commun, elle cherche toujours « les vérités les plus fondamentales et les plus radicales (136) ». Loin de choisir dans la réalité, elle fait « effort pour égaler la réalité (137) ». Ainsi, la véritable conciliation des doctrines ne se fait pas par un mélange des idées, mais par « une vivante organisation des idées (138) » ; leur synthèse ne consiste pas en un tas de morceaux juxtaposés, ni en un amalgame de composants, plus ou moins fondus, mais en un tout où, comme chez l'être vivant, le principe directeur réalise, avec la variété des éléments, la plus grande unité possible. « Il ne s'agit pas de contenter tout le monde par de molles concessions, par de vaines compromissions... Il s'agit d'occuper vraiment, selon le mot de Pascal, tout l'entre-deux et surtout de monter au-dessus des systèmes adverses (139) ».

Cette méthode de conciliation a attiré bien des reproches à son auteur. A la soutenance de thèse de celui-ci,

(135) Cf. *Métaphysique*, pp. 131-132.

(136) *Ibid.*, p. 132.

(137) *Eléments de la morale*, p. 52.

(138) *Métaphysique*, p. 133.

(139) *Fragment cité par A GUYAU, La philosophie de Fouillée*, p. XIV en note.

raconte Augustin Guyau, M. Franck, emporté par son ardeur, « déclara qu'il ne fallait pas concilier, mais réfuter, abattre même, du moins dans l'ordre social, les ennemis des saines doctrines (140) ».

Dans la *Critique philosophique*, Pillon reproche à Fouillée d'adopter simplement les méthodes hégélienne et éclectique ; déclare ne voir « rien d'intelligible dans une synthèse du *oui* et du *non* » et être incapable de prendre au sérieux une méthode et une doctrine qui ne tient pas compte du principe de contradiction et, par là, « s'attaque à la pensée même et fait le vide dans l'esprit (141) ».

Enfin, prétend Renouvier, l'éclectisme transcendant de Fouillée « nie qu'il existe des réfutations par cette raison que tout est vrai, tout est faux suivant le côté par où se regarde la chose et que la bonne méthode philosophique est celle qui cherche à concilier les vérités partielles des doctrines dans un point de vue supérieur (142) ». Avec cette méthode, quand on sera en présence de propositions contradictoires empruntées à diverses doctrines, on s'arrangera pour faire passer l'une d'elles dans la partie déclarée fausse de la doctrine d'où elle est extraite. Mais comment fera-t-on pour distinguer une partie vraie et une partie fausse, puisqu'il n'y a pas de réfutation (143) ?

C'était là pousser à l'absurde les idées de Fouillée. Aussi celui-ci répond-il qu'il admet fort bien la réfutation et que sa méthode « n'a rien de commun avec l'identité des contradictoires, ni avec l'absolution de l'erreur (144) ». Il ajoute que ce ne sont pas les contradictions subjectives et logiques des hommes entre eux qu'il prétend concilier, mais les différents faits et les différentes lois objectives de la réalité qui ne peuvent pas être contradictoires. Enfin, il indique à Renouvier sur quels signes il s'appuie pour dis-

(140) A. GUYAU, *La philosophie de Fouillée*, p. XI.

(141) PILLON, *Critique philosophique*, 1872, II, p. 340.

(142) *Critique philosophique*, 1879, I, p. 209.

(143) Cf. *Ibid.*, p. 209.

(144) *Revue philosophique*, 1879, II, p. 21. FOUILLÉE n'avait pas encore à cette époque écrit *l'Avenir de la métaphysique* où il expose en détail la méthode de conciliation.

tinguer la vérité de l'erreur et, dès lors, pour déterminer quelles parties des systèmes il convient de garder, quelles parties il faut éliminer (145).

Assurément, il est injuste d'identifier la méthode de conciliation de Fouillée avec l'éclectisme de Cousin. Toutefois, il semble indéniable qu'elle dérive en grande partie de l'éclectisme qui imprégnait l'enseignement universitaire de la philosophie à l'époque où Fouillée faisait ses études. Mais on peut dire que la méthode de Fouillée est un éclectisme corrigé, perfectionné et, surtout, mis en œuvre. La synthèse des contraires, nous dit Secrétan, est bien « une nouveauté dans la philosophie proprement française, car, si Cousin l'a préconisée un moment, il n'en a jamais tiré le moindre parti (146) ». Et, à propos de l'application que Fouillée fait de sa méthode à la question de la liberté et du déterminisme, Caro écrit : « La méthode sur laquelle les lecteurs superficiels ont pu se tromper était neuve et savante (147) ». A son tour, Boirac qualifie cette méthode d'« ancienne et nouvelle (148) ». Et Paul Janet déclare qu'il approuve fort et a essayé de pratiquer pour sa part « la méthode qu'on a appelée méthode de conciliation et qui n'est autre que la méthode éclectique bien entendue (149) ».

*
**

Si, maintenant, nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur les méthodes, nous pourrions nous demander quels sont au juste les rôles respectifs de la méthode d'analyse et synthèse expérimentales, d'une part, de la méthode de conciliation des systèmes, d'autre part ? Doivent-elles se succéder dans le travail du métaphysicien ou plutôt se juxtaposer, marcher de pair en quelque sorte ?

(145) Voir plus haut p. 343, sqq.

(146) Cf. *Revue chrétienne*, oct. 1873, p. 782.

(147) CARO. *Morale sociale*, p. 263.

(148) Cf. *Revue politique*, nov. 1873.

(149) JANET. *Morale*. Préface, p. XIII.

FOUILLÉE cite tous ces témoignages en sa faveur. (*Revue philosophique*, 1879, II, p. 28.)

Il semble que le rôle propre de l'analyse réflexive soit de dégager les données fondamentales de la conscience et, par là, les quelques notions qui doivent être admises au point de départ, par toutes les philosophies qui ne veulent pas être des constructions à priori. Ainsi, l'analyse réflexive fournit quelques termes communs indiscutables qui pourront servir à rapprocher les philosophes, elles les établira déjà sur un terrain d'entente, si restreint soit-il pour commencer. Ensuite, la méthode de conciliation se chargera de faire la synthèse des grandes théories existantes en éliminant ce qu'elles ont d'incompatible, en gardant leurs points communs, en les complétant au moyen des termes découverts par l'analyse réflexive. Elle construira ainsi quelques systèmes types dont elle appréciera les valeurs idéales au moyen des critères indiqués. Restera ensuite à confronter le ou les systèmes choisis, comme étant les plus satisfaisants pour l'esprit, avec la réalité donnée dans l'expérience. On reviendra alors aux résultats acquis par l'analyse et la synthèse expérimentales de la conscience, en y joignant les données fournies par les sciences positives. En résumé, les diverses méthodes auraient des rôles successifs; l'expérience serait au point de départ et au terme, la conciliation des systèmes au milieu. Toutefois, si ceci se dégage de la méthodologie de Fouillée, il n'a pas lui-même nettement précisé ce point.

En fait, Fouillée a prétendu tirer de l'analyse de la conscience la notion d'*idée-force* pour en faire ensuite le moyen de la synthèse conciliatrice, les idées-forces étant présentées comme autant de moyens-termes destinés à relier les thèses opposées : intellectualisme et volontarisme, mécanisme et dynamisme, nécessité et liberté, etc., et devant, en fin de compte, servir à édifier la doctrine du monisme panpsychique qui prétend réunir, dans un point de vue supérieur, le naturalisme et l'idéalisme, le matérialisme et le spiritualisme.

Ajoutons que Fouillée n'a pas mis en œuvre, systématiquement, tous les procédés qu'il préconise dans l'exposé de la méthode de synthèse (150). Ne savons-nous pas d'ail-

(150) Et disons aussi que, sans doute, nul métaphysicien ne le fera. BOIRAC écrit : « Les fabuleux travaux d'Hercule n'étaient

leurs qu'entre le chemin réel suivi par un penseur et la marche rectiligne, les schémas rigides décrits dans les traités de logique, il y a toujours un large écart ? Aussi cette méthode est-elle plutôt chez lui « l'expression et comme la formule de la démarche naturelle (151) » de sa pensée. Mais a-t-il été fidèle à *l'esprit* de conciliation qu'il recommande avant tant d'insistance ? A le lire, on se surprend à en douter ; souvent, il fait figure de polémiste intransigeant plutôt que d'arbitre conciliateur, et on a reproché à sa dialectique d'être aussi « implacable » qu'« étourdissante », de ne pas se contenter de vaincre l'adversaire, de vouloir encore le forcer à capituler (152). Mais, ainsi que le dit spirituellement Faguet, il y a deux manières de concilier, celle de *Maître Jacques* qui approuve de tous les côtés à la fois et celle des maîtres ; la seconde consiste à n'être jamais de l'avis de personne, et c'est pourquoi « Fouillée était trop conciliateur pour ne pas faire la guerre à tout le monde (153) ». La guerre, il la fit et on la lui fit. Et, comme il arrive dans toutes les guerres, les adversaires se servirent d'armes qui devraient être prohibées, en l'espèce, ironie, outrances de langage, procédés d'argumentation qui sentent la cour de justice ou l'assemblée parlementaire. Quelquefois même — comme d'ailleurs on l'a pratiqué à son égard — Fouillée a poussé à l'extrême la thèse de son contradicteur pour mieux la ruiner (154).

que jeux au prix de ceux que M. Fouillée impose au métaphysicien..., le métaphysicien de l'avenir devra produire successivement tous les systèmes possibles, enfanter tour à tour le matérialisme, l'idéalisme, le spiritualisme, le panthéisme, etc., etc., avant de pouvoir, par la comparaison et la conciliation de tous ces systèmes plus ou moins exclusifs, mettre enfin au jour le système total et final qui les enveloppe et les dépasse. C'est lui demander une ampleur de pensée et peut-être aussi une impartialité plus qu'humaines ». (*Revue philosophique*, 1890, II, p. 653.) Ajoutons qu'il ne s'agit pas précisément d'enfanter ces systèmes puisqu'ils existent, mais de les rectifier et de les désindividualiser en quelques sorte.

(151) DARLU. *Revue philosophique*, 1887, I, p. 565.

(152) Cf. DAURIAC. *Année philosophique*, 1895, p. 93.

(153) FAGUET. *Revue bleue*, 1896, II, p. 178.

(154) DAURIAC s'en est plaint : « Est-on juste quand, pour réfu-

Tout ceci n'empêche pas que, dans l'ensemble, la méthode de conciliation, jointe aux autres, n'ait été féconde entre les mains de Fouillée. Cette méthode, on la retrouve partout dans son œuvre et elle l'a amené à tenir presque toujours une position moyenne entre des thèses extrêmes. Comme le remarque M. Lalande, si la vraie question en philosophie n'est jamais *oui* ou *non*, mais : *Dans quelle mesure ?* cette dernière formule « caractériserait fort exactement l'esprit de large synthèse leibnizienne qui anime la conception des *idées-forces* et qui en pénètre toutes les applications (155) ». Ajoutons que, parfois aussi, Fouillée a tenté, au moyen des idées-forces, de bien difficiles pour ne pas dire impossibles conciliations.

ter un adversaire, on pousse ses doctrines au delà des bornes qu'il leur a interdit de franchir? quand on convertit des propositions particulières en universelles... Vraiment, il est à souhaiter pour les partisans de la contingence que les lecteurs de M. Fouillée ne soient pas semblables aux membres de nos jurys d'assises, car ils seront infailliblement condamnés sans appel ». (*Année philosophique*, 1895, p. 116.)

(155) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 3.

CHAPITRE II

L'INTELLIGIBILITÉ ET LE DÉTERMINISME DU MONDE

LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE, DE LA SCIENCE

ET DE LA PHILOSOPHIE

Nous savons que la conscience, même la conscience spontanée, enferme en elle — au moins implicitement — le subjectif et l'objectif, l'objectif étant donné dans le vouloir élémentaire qui est le fond même de la conscience (1). Fouillée a longuement insisté sur l'impossibilité d'une connaissance purement subjective: « *Point d'être conscient qui soit conscient en vertu de quelque chose appartenant à sa seule existence individuelle et à sa seule vie individuelle* (2) : La conscience ne se saisit qu'en relation avec d'autres êtres (3).

Tel est le point de vue psychologique. Mais si l'on passe de là au point de vue critique, il faut se demander quelle est la valeur de ce sentiment spontané de la présence d'une réalité extérieure, quel est le rapport entre l'état de conscience subjectif et l'objet que nous représente cet état ? Ne

(1) Voir plus haut. Idée du monde extérieur, p. 268 s.q.q

(2) *Morale*, p. 20.

(3) « Il ne faut pas dire que la conscience ou expérience interne ne peut poser sa propre objectivité, puisque l'objectivité, si elle n'est pas elle-même une conscience en possession du réel, n'existe pas pour nous ». (*Revue de Métaphysique*, 1906, p. 86.)

pourrait-il y avoir une simple illusion dans la croyance à un réel extérieur à nous ? Et puis, si ce réel existe, jusqu'à quel point le connaissons-nous ? Ne le déformons-nous pas en l'appréhendant ? En un mot, comment échapper à l'idéalisme subjectif et au relativisme ?

Fouillée écrit : « La conscience comprend sa propre relativité, en tant que moyen de connaissance, car elle ne peut s'expliquer d'une manière adéquate, ni sa propre nature comme sujet pensant, ni la nature de l'objet qu'elle pense, ni le passage du subjectif à l'objectif. De là, le principe de la relativité de la connaissance (4) ». Et ailleurs : « La relation de sujet à objet, constitutive de toute connaissance et de toute expérience, doit sans doute demeurer inexpliquée et inexplicable en elle-même et c'est là le point de départ inébranlable de l'idéalisme. S'imaginer que la pensée va découvrir la genèse de la pensée, c'est rouler sur soi si on veut chercher en soi-même cette genèse; c'est s'égarer loin de soi si on veut chercher la pensée dans des objets extérieurs supposés étrangers à toute pensée. L'origine de la pensée, comme celle de l'être, ne saurait donc se demander (5) ».

Sommes-nous donc condamnés à rester dans l'idéalisme ou, tout au moins, dans le subjectivisme kantien ? Et, sinon, comment pourrions-nous en sortir ?

Fidèles à la méthode expérimentale, nous devons prendre l'idée telle qu'elle nous apparaît, avec son côté objectif, et ne pas faire arbitrairement de cette objectivité une apparence, une illusion. L'erreur des idéalistes vient de ce que, faisant indûment abstraction du contenu objectif de la représentation, ils s'enferment dans la pensée en prétendant que celle-ci se suffit à elle-même et qu'on n'en peut aucunement sortir. Or, s'il est vrai, comme ils le disent, que le monde a besoin de la conscience pour être connu, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il « a besoin de la conscience pour exister (6) ». Le tort des relativistes est de poser, d'un

(4) *Droit*, p. 393.

(5) *Mouvement idéaliste*, p. 57.

(6) *Ibid.*, p. 83.

côté, le monde de l'esprit dont toute la nature consisterait à fabriquer des représentations en leur donnant ses propres formes; de l'autre, le monde des réalités extérieures conçu comme n'ayant rien de commun avec l'esprit et susceptible d'exister indépendamment de toute connaissance. Quand on a ainsi séparé les deux mondes, comment comprendre la relation du sujet à l'objet ?

Mais une pensée sans rien d'objectif est inconcevable: « séparez la pensée de toute réalité et la réalité de toute pensée, vous n'aurez plus, d'un côté qu'une abstraction, de l'autre, un X qui n'est *pour nous* qu'une abstraction et qui l'est peut-être aussi *en lui-même* (7) ». On dit : « Nous ne connaissons que des idées » ; mais une idée n'est rien qu'en tant qu'elle est l'idée d'un objet. Un objet est donc tout donné dans et avec l'idée. L'idée ne se conçoit pas à l'état d'isolement; elle contient de l'être plus ou moins fidèlement représenté, mais de l'être (8) ». Il n'y a pas d'illusion absolue; même une hallucination implique du réel.

En outre, pourquoi poser avec Kant l'entière subjectivité des relations que notre esprit établit entre les choses ? Il est bien vrai qu'il y a relation entre nous et les choses en tant que les choses sont en commerce avec notre sensibilité et notre intelligence. Ce serait d'ailleurs une prétention vaine et même contradictoire de vouloir que la pensée s'éliminât entièrement, elle et ses conditions, pour saisir des objets tels qu'ils seraient indépendamment d'elle, car, une fois éliminée, elle ne pourrait plus rien saisir. Mais si les choses sont, en un certain sens, relatives à nous, cette relation même dérive de la nature de la réalité totale dont notre pensée fait partie; elle n'est qu'une des actions réelles qui existent dans l'univers et, loin d'être un simple résultat de notre constitution subjective, la relation est objective (9). En effet, notre « conscience n'est point dans un monde séparé des objets avec lesquels elle est en rapport (10) ». Il ne faut pas s'imaginer, d'un côté, une réalité

(7) *Ibid.*, p. 221. Cf. *Esquisse*, p. 295.

(8) *Mouvement idéaliste*, p. 221.

(9) Cf. *Ibid.*, pp. 211 à 215.

(10) *Ibid.*, p. 214.

condamnée à n'être réelle qu'à la condition de ne pas se voir, de l'autre, une pensée condamnée à n'être pensée qu'à la condition de ne pas voir le réel. « Nous sommes une des vagues de l'océan de l'être... et il n'y a pas ici deux océans dont l'un serait la « représentation » de l'autre, mais un seul où tout est réel, agissant et mouvant (11) ». Fouillée s'est plu à insister sur cette idée que si l'on sépare dès l'abord la pensée et l'être, il devient impossible ensuite de les réunir et de fonder la relation de vérité. Ce qu'il faut donc poser comme principe suprême de la connaissance, ce n'est pas « quelque *objet* extérieur de pensée (12) » ; c'est la pensée même considérée comme sujet saisissant immédiatement du réel ; et bien loin que ce soit là se condamner à douter toujours d'une vérité objective, c'est au contraire le seul moyen d'en fonder l'affirmation. La foi à la vérité primordiale, c'est la foi « à la *puissance* interne de saisir en soi-même ce qui est, à l'*identité foncière entre la conscience et l'être* que nous séparons par un artifice ultérieur (13) » ; c'est la foi à la valeur de la conscience avec tous ses caractères, y compris celui d'objectivité.

On a reproché à Fouillée de confondre la présence d'images d'objets dans notre conscience avec la question de savoir si ces images représentent des objets réels, de conclure de la nécessité en vertu de laquelle nous pensons conformément aux catégories à la nécessité de l'existence de ce qui est pensé dans ces catégories, en un mot de ne pas distinguer le problème psychologique et le problème critériologique. Il oublie, dit-on, que lorsque nous pensons, nous faisons abstraction de la question de savoir si un objet extérieur correspond à notre représentation, il oublie que les catégories ne permettent jamais de conclure à la réalité de ce que nous pensons (14).

Répondons ici que, pour Fouillée, la pensée, inséparable du sentir et du vouloir, ne fait nullement abstraction de savoir si un objet correspond à la représentation ou, tout

(11) *Ibid.*, p. 214.

(12) *Esquisse*, p. 302.

(13) *Ibid.*, p. 302.

(14) Cf. BIERMANN. *Das selbstbewusstsein nach Fouillée*, pp.

au moins, que si elle le fait, c'est par un artifice dont elle ne doit pas être dupe. Assurément, l'accord de la pensée et de l'être est chez lui un postulat; ne parle-t-il pas de la foi à la vérité primordiale ? Toutefois, ce postulat, il essaie de le justifier. La pensée, dit-il, arrive à reconnaître qu'elle dépend, « en son apparition et en son exercice, des lois de l'univers (15) »; que, dès lors, ses fonctions ne doivent être ni en dehors, ni au-dessus du réel : « Nous faisons nous-mêmes partie de la chaîne causale universelle, il est donc impossible que nos conceptions les plus fondamentales ne se forment pas simultanément en *fonction* de notre propre nature et en *fonction* de la nature des choses dont nous ne sommes pas séparés, mais au milieu desquelles nous plongeons (16) ».

S'il en est ainsi, pour connaître les lois du réel, il faut se référer aux lois de la pensée qui fait elle-même partie du réel. Or, que trouvons-nous à la base de toute pensée ? Les principes d'identité et de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité. A la suite de Platon et Leibniz, Fouillée considère ces principes comme également nécessaires et universels, le premier étant le principe de toute pensée, le second celui de toute réalité et, par là, de toute valeur objective de la pensée. Dans ses *Essais de philosophie platonicienne*, Fouillée exposait déjà — en la faisant sienne — une théorie platonicienne de la raison et il écrivait : « Le principe de raison suffisante consiste à objectiver la pensée, à dire que ce qui est en dehors de notre action intelligente enveloppe encore cependant une action intelligente. Ce principe identifie donc les raisons de l'existence et de l'intelligence. *Raison d'être* signifie synthèse de la raison et de l'être. Ce qui est pensé par nous comme réel a une raison, non seulement d'être pensé (ce qui reviendrait à une tautologie), mais d'être réel. Objectivement, abstraction faite de notre pensée à nous, ce qui est réel est intelligible en soi (17) ». D'ailleurs, les deux principes fondamentaux de la raison ne peuvent pas se séparer. Si le second a sa

(15) *Mouvement idéaliste*, p. 81.

(16) *Esquisse*, pp. 172-173.

(17) *Philosophie de Platon*, IV, p. 7.

raison dans le premier, le premier a sa raison dans le second : « L'identité de l'être s'explique par le caractère intelligible de l'être (18) » ; c'est pourquoi, « si on peut, à la rigueur, se persuader qu'une absence d'identité dans les choses a lieu, sous quelque rapport *et pour quelque raison*, on ne peut du moins jamais supposer une complète absence de raison et d'intelligibilité (19) ». D'autre part, « l'intelligibilité de l'être en suppose l'identité (20) ». « Il y a là deux choses distinctes, l'être et la raison d'être ou l'être et la pensée et, cependant, nous croyons que ces deux choses ne font qu'un (21) ».

Ainsi, il n'y a pas, d'un côté, la pensée et ses lois, de l'autre, la nature avec d'autres lois. Les lois de la nature et celles de la pensée logique sont en accord parfait. Comme dit Hegel, le réel est rationnel. La nature est complètement intelligible ; et son intelligibilité, sa rationalité profonde « consiste en ce qu'elle est un système rigoureux de principes et de conséquences sans aucun hiatus entre les causes et les effets, sans aucune solution de continuité dans la série causale. En d'autres termes, elle est un déterminisme universel, une logique universelle (22) ». « Dans la nature, l'effet est toujours ce que la cause devait et pouvait le faire être, rien en plus, rien en moins, tout comme une conclusion logique est exactement ce que renfermaient les prémisses, rien de moins, rien de plus (23) ».

Nous le voyons, Fouillée pose, comme point de départ, comme présupposé à toute science et à toute philosophie, non seulement l'existence d'un réel distinct de l'esprit qui le connaît, mais encore l'intelligibilité **parfaite de ce réel** au moins dans tout ce qu'il enferme de connaissable, sa conformité aux lois de notre pensée, lois que nous ne mettons pas dans les objets de notre connaissance, mais qui y

(18) *Ibid.*, IV, p. 9.

(19) *Ibid.*, IV, p. 9.

(20) *Ibid.*, IV, p. 9.

(21) *Ibid.*, IV, pp. 9-10.

(22) *Esquisse*, p. 260.

(23) *Ibid.*, p. 263.

sont comme elles sont en notre esprit. Il « n'y a ni science, ni philosophie, si on n'admet pas simultanément et indistinctement le principe formel d'identité et le principe réel de causalité ou de raison suffisante... Il s'agit donc d'accorder ces principes entre eux, non de sacrifier l'un à l'autre, fut-ce d'un sacrifice partiel; le partiel vaudrait ici le total et le principe de causalité, comme celui d'identité, veut une domination universelle : tout ou rien (24) ». En effet, « une seule exception à la causalité la ruine toute entière aussi bien qu'une seule exception au principe de contradiction le ferait tomber tout entier dans le néant (25) ».

Mais, dira-t-on, si le monde est intelligible en tous ses éléments, faudra-t-il en revenir à Parménide, nier le changement ? La rationalité parfaite n'implique-t-elle pas identité ? Non, pour Fouillée, intelligibilité n'est pas, comme pour Meyerson, synonyme d'identité. La fonction essentielle et unique de notre raison n'est pas de chercher partout l'identique, et « le principe d'universelle intelligibilité ne peut se ramener à une identité logique (26) ». La seule identité qui soit imposée à l'esprit est « de demeurer identique à lui-même et toujours raisonnable (27) ». Mais ce à quoi, premièrement, il aspire, c'est, comme Platon l'a vu, à l'ordre, à la convenance, à l'harmonie et, pour tout dire en un mot, à ce qui lui apparaît comme bon. Aussi, si l'on veut aller au fond des choses, il faut dire, non pas que le principe de raison suffisante se tire du principe d'identité logique, mais bien plutôt que ce dernier se fonde sur le premier. En réalité, « l'axiome d'identité et de contradiction dont les mathématiciens et les logiciens ont fait leur idole et qu'ils ont érigé parfois en une sorte de *fatum* n'offre de sens philosophique que par l'axiome de la raison suffisante ou de la convenance qui exprime lui-même la subordination de toutes choses au bien, et, pour ainsi dire, l'universel amour du bien (28) ». Les déductions mathématiques elles-mêmes, où règne l'identique, reposent d'abord « sur un cer-

(24) *Histoire*, pp. 566-567.

(25) *Ibid.*, p. 566.

(26) *Philosophie de Platon*, IV, p. 14.

(27) *Ibid.*, IV, p. 58.

(28) *Ibid.*, IV, p. 59.

tain sentiment de la convenance, de l'ordre, de la proportion, de l'« unité dans la variété », c'est-à-dire de la beauté élémentaire ou des premières conditions de l'aimable (29) ». Et ainsi, si tout s'explique, tout ne s'explique pas seulement par voie d'identification; pour un platonicien, qui dit « raison intelligible et suffisante dit quelque *bonne* raison, quelque raison d'ordre, de préférence, de bien (30) ».

Ceci admis, Fouillée s'élève avec force contre la philosophie de la contingence en tant qu'elle suppose que les principes rationnels pourraient ne pas s'appliquer, au moins d'une manière rigoureuse, à tout le réel.

Cette philosophie a plus d'un partisan parmi les contemporains; c'est ainsi que, tout en conservant le principe de la constance des lois de la nature, Lotze admet la possibilité de productions non causées, de *data* qui ne dériveraient pas nécessairement de conditions antécédentes. Ces données nouvelles produiraient des effets soumis au déterminisme, mais elles ne seraient pas déterminées dans leur apparition (31).

(29) *Ibid.*, IV, p. 59.

(30) *Ibid.*, IV, p. 57.

(31) Cf. *Mouvement idéaliste*, pp. 161 à 164. FOUILLÉE critique LOTZE sans donner aucune référence et nous ne savons au juste à quel passage des œuvres de celui-ci il se reporte. LOTZE a exprimé sa pensée sur ce point dans sa *Métaphysique* et il nous dit : « Admettre que, dans le devenir réel, il arrive aussi réellement quelque chose de nouveau qui précédemment n'existait pas, et qu'il ne s'agit pas simplement d'une conversion par laquelle la systématique d'un monde achevé de toute éternité prendrait la forme d'un écoulement dans le temps, tel est pour notre esprit le profond et indéracinable besoin sous l'empire duquel, dans la vie, nous réglons toutes nos actions... Au fond, nous n'admettons l'existence de lois universellement valables qu'avec la secrète espérance qu'il sera pourtant possible, dans le changement des points d'application qui leur sont offerts par le cours des événements, d'en trouver de nouvellement introduits, d'où résultent, pour leurs conséquences, des directions non déterminées d'avance. (*Métaphysique française*, p. 132.)

FOUILLÉE rétorque qu'« aucun effet n'est ni certain, ni connaissable si de nouvelles données peuvent sans cesse tomber *ex nihilo* parmi les données qui l'amènent ». (*Mouvement idéaliste*, p. 162.)

De son côté, Renouvier pose cette question : « La loi générale de la causalité, qui est une nécessité de la pensée, est-elle une nécessité de la pensée en ce sens qu'on doive regarder tout ce qui arrive comme *totalelement et indissolublement prédéterminé* en vertu des antécédents et des circonstances ? » Et il répond : « Il me semble bien que non, puisque cette nécessité prétendue n'entraîne pas effectivement mon affirmation (32) ». Ceci n'implique d'ailleurs nullement qu'il y ait des effets sans causes ou des conséquences sans principes; il y a seulement « des vérités de fait qui ne sont pas en tout des conséquences logiques; et il y a des causes qui ne sont pas elles-mêmes à tous égards des effets (33) ». Et Renouvier admet des faits de commencement absolu, tout au moins en l'un quelconque de leurs éléments, autrement dit des faits qui ne sont pas entièrement déterminés par les faits antécédents.

Allant plus loin encore, Boutroux s'attache à prouver que la logique est une science abstraite, un point de vue sur les choses et qu'elle « ne détermine pas le degré d'intelligibilité que présentent les choses réelles (34) ». Celles-ci ne sont peut-être pas entièrement intelligibles et le progrès de la science tend à montrer qu'on ne trouve pas dans la nature de rapport parfaitement constant, que les propriétés et les lois les plus essentielles apparaissent comme indéterminées, dans une certaine mesure, si bien que le « raisonnement à posteriori, aussi bien que la spéculation à priori, laisse place à l'idée d'une contingence radicale dans la production des ressemblances et des différences d'où résultent les genres et les espèces de la nature (35) ».

Enfin, d'après M. Bergson, la causalité, au sens de causalité déterminée, ne s'applique pas aux faits de conscience

(32) RENOUVIER : *Critique philosophique*, 1882, II, p. 373.

(33) *Ibid.*, p. 374. Ici RENOUVIER prend vivement à partie FOUILLEE : « Il serait bien temps qu'on cessât de voir le jugement d'un penseur particulier se donner ainsi les airs de la raison impersonnelle en personne ».

(34) BOUTROUX : *Contingence des lois*, pp. 38-39.

(35) *Ibid.*, p. 41. Cf., pp. 29 à 42.

parce que la conscience est duré purement qualitative et que les moments successifs de cette durée ne sont pas solidaires les uns des autres (36).

Fouillée a longuement critiqué tous ces penseurs. Pour lui, la valeur universelle, tant objective que subjective, du principe de causalité ne saurait être mise en question. Nous l'avons déjà vu, ce principe est une loi fondamentale de la pensée, comme des choses. Aussi, « croire qu'il y a des effets sans cause, ce n'est pas aller contre une « supposition » commode à la science, c'est violer la loi fondamentale de la pensée même, c'est admettre qu'il y a changement dans les conséquences sans changement dans les principes ou, en définitive, qu'il y a des conséquences sans principes (37) ». Et de ceci découle que la contingence, à supposer qu'elle existât, serait l'inconnaissable, l'impensable dont on ne peut rien dire. « L'idée de contingence... est une pseudo-idée, un nom donné abusivement à des X. Le contingent, c'est ce dont on ne peut expliquer l'existence par aucun raison *suffisante* puisque, nous dit-on, le contraire eut pu aussi bien exister. Les raisons explicatives qu'on peut mettre en avant ne sont donc jamais complètes, adéquates...; il y a toujours un résidu imprenable aux relations de l'intelligence, c'est-à-dire inintelligible (38) ». En

(36) Cf. BERGSON : *Données immédiates*, p. 153 à 169.

FOUILLÉE n'a jamais admis la conception bergsonienne de la durée et l'a vivement critiquée.

(37) *Revue philosophique*, 1882, II, p. 568, cf. *Histoire* p. 527 : « Le principe de causalité universelle s'établit, sinon par démonstration logique, du moins par démonstration *critique* en ce sens que la critique de la connaissance reconnaît dans la causalité la *condition même de l'exercice de la pensée* ».

(38) *Mouvement idéaliste*, p. 163.

DAURIAC a répondu à ceci : « L'idée de contingence, nous dit-on, est un pseudo-idée, un nom abusivement donné à des x. Ici, je cesse de comprendre. Sans doute, on pose comme contingent tout donné dont la présence ne semble pas pouvoir s'expliquer par ses antécédents connus. L'idée de contingence se présente alors comme une idée négative. Une idée négative est-elle une pseudo-idée ? ». Encore moins est-il exact d'ajouter : « un nom abusivement donné à des x ». Car, si je prétends « que la conscience est irréductible au mouvement et, comme telle d'origine contingente,

définitive, admettre la contingence, c'est *nier* la causalité et l'intelligibilité à partir d'un certain point (39) » ; c'est admettre la possibilité des contradictoires, toutes choses égales d'ailleurs. Et qu'on ne dise pas que la contingence implique seulement que la même cause produit des effets contraires à *deux moments différents* : le temps ne produisant rien par lui-même, la différence de temps, à elle seule, est indifférente et il reste toujours que la contingence suppose qu'une cause A produit indifféremment l'effet B et l'effet non B (40).

La causalité — et la causalité déterminée — s'impose donc universellement, mais il importe de se faire une juste idée de cette détermination.

Le déterminisme bien entendu se distingue essentiellement du mécanisme. Le mécanisme suppose une abstraction basée sur l'expérience; il élimine de celle-ci les éléments qualitatifs pour ne retenir que les éléments quantitatifs et mesurables; il réduit les phénomènes à des mouvements dans l'espace. Il en résulte — de son point de vue — une parfaite équivalence entre le phénomène qualifié *cause* et le phénomène qualifié *effet*, autrement dit entre les mouvements antécédents et les mouvements conséquents. Aussi, pour le mécanisme, l'effet n'est pas seulement déterminé par ce qu'on appelle la cause, il est *contenu* dans la cause.

Or, on a assimilé indûment déterminisme et mécanisme; et « confondant le déterminisme avec les mathéma-

est-ce que j'applique abusivement cette épithète « contingente » à un je ne sais quoi ? (*Année philosophique* 1895, p. 90.)

Remarquons que pour FOUILLÉE, un fait peut être irréductible au mouvement sans être, pour autant, contingent.

(39) *Histoire*, p. 567.

(40) LACHELIER écrivait : « Je défends le déterminisme avec M. Fouillée, contre des gens dont je suis, à d'autres égards, plus près que de M. Fouillée, mais je me suis plaint à lui-même qu'il semblât admettre le déterminisme comme un fait plutôt que comme une nécessité rationnelle » *Lettre à SÉAILLES*. (*Lettres*, p. 130.)

Nous croyons au contraire que, pour FOUILLÉE, le déterminisme est, avant tout, une nécessité rationnelle.

tiques qui n'en sont qu'une forme superficielle et abstraite, on n'a pas eu de peine à démontrer que les mathématiques, à elles seules, n'expliquent pas tout (41) ». Mais de là à nier le déterminisme, à prétendre qu'il y a contingence dans la nature, il y a loin. Si, ce qui est certain, « les mathématiques et la mécanique ne suffisent pas à expliquer tout, il faut en conclure l'existence d'une non-détermination par la mécanique qui n'exclut pas et appelle une détermination par quelque chose de différent (42) ». Aussi, en montrant que les déterminations mécaniques seules laisseraient de l'inexplicable, du fortuit, M. Boutroux a ouvert la voie à ceux qui admettent des déterminations d'ordre psychique; « il n'a établi, ni la réalité, ni même la possibilité d'une vraie « contingence » (43) ».

En effet, le déterminisme n'implique pas le mécanisme; il ne repose ni sur l'idée de quantité, ni sur celle de répétition. Bien compris, il est très compatible avec l'apparition du nouveau dans le monde. Autre chose est de dire que le réel est mobile, vivant, progressif, que certains faits, ou même que tous les faits, pris dans leur complexité concrète, se produisent une fois et ne se reproduisent jamais plus, autre chose de prétendre que les choses peuvent être sans causes et sans raisons, ce qui équivaut à introduire, « au cœur de l'être, la déraison avec le hasard (44) ». Non, l'« extrême complexité des causes n'est pas l'absence de causes, tout au contraire : elle est la présence d'infiniment plus de causes que nous n'en pouvons voir et concevoir (45) ».

Si, avec Boutroux et M. Bergson, on conçoit le déterminisme comme impliquant que l'effet est la répétition de la

(41) *Mouvement idéaliste*, p. 239. Cf., p. 188 s.q.q.

(42) *Ibid.*, p. 240.

(43) *Histoire*, p. 543.

(44) Cf. *Esquisse*, p. 566 : « Nous n'admettons... pas l'identité du déterminisme avec le mécanisme qui n'est qu'une de ses formes, la *spatiale* ; il y a déterminisme partout où il y a des raisons d'ordre quelconque et ces raisons peuvent être d'ordre *intellectuel*, d'ordre *moral* ».

(45) *Histoire*, p. 570.

cause et n'ajoute rien à celle-ci, il est inadmissible (46). L'hétérogénéité des effets par rapport aux causes est une chose quasi évidente. Mais le principe de causalité et le déterminisme ne supposent nullement l'équation de l'effet à la cause, ni même l'homogénéité qualitative de la cause et de l'effet (47). Il ne faut pas confondre l'équation de l'effet à la cause avec l'équation des mêmes effets aux mêmes causes; la question est de savoir « si les *mêmes* changements se produisent dans les *mêmes* conditions selon les mêmes rapports (48) ». Or, supposer que, les principes ou les causes étant identiquement les mêmes, les conséquences ou les effets sont différents, n'est-ce pas penser la contradiction même, l'inintelligible ? D'autre part, tout ce que requiert le déterminisme, c'est, non pas l'égalité ou la

(46) C'est ainsi que BOUTROUX comprend le rapport de causalité au sens de causalité déterminée : « La cause ne contiendra jamais ce en quoi l'effet se distingue d'elle... Si l'effet est de tout point identique à la cause, il ne fait qu'un avec elle et n'est pas un effet véritable. S'il s'en distingue, c'est qu'il est, jusqu'à un certain point, d'une autre nature, et alors, comment établir, non pas une égalité proprement dite, chose inintelligible, mais même une proportionnalité entre l'effet et la cause ? » (*Contingence des lois*, p. 26). Et de l'hétérogénéité de l'effet par rapport à la cause, BOUTROUX conclut que la loi de causalité, sous sa forme absolue, ne peut être qu'une « vérité incomplète et relative ». (*Ibid.*, p. 27.) De son côté, M. BERGSON assimile la loi de causalité à la formule; les mêmes causes produisent les mêmes effets, et se base sur l'hétérogénéité absolue de la durée consciente pour prouver que le déterminisme ne peut s'appliquer aux faits psychologiques. « Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience ». Or, « les éléments psychologiques, même les plus simples, ont leur personnalité et leur vie propre, pour peu qu'ils soient profonds, si bien que, dans le domaine de la conscience, une cause interne profonde donne son effet une fois et ne le reproduira jamais plus ». (*Données immédiates*, pp. 152-153.)

(47) Ailleurs, FOULLÉE écrit : Il peut y avoir dans l'effet plus que dans la cause sous le rapport de la qualité et de la relation, c'est-à-dire de l'effet même, mais il ne peut y avoir plus sous le rapport de la quantité de force; ce qui revient à dire qu'il ne peut surgir aucune cause nouvelle, mais seulement des effets nouveaux. (*Critique des systèmes*, p. 356.)

(48) *Mouvement idéaliste*, p. 191.

proportionnalité entre les effets et les causes, mais seulement l'égalité rigoureuse entre les effets des mêmes causes. Ce n'est donc pas réfuter le déterminisme que d'invoquer le changement, la nouveauté, le progrès, car « le déterminisme implique, non l'identité de l'effet et de la cause, mais seulement un lien dans la nouveauté même, l'identité de la loi selon laquelle se fait le changement (49) ».

Il n'est même pas requis, pour qu'il y ait déterminisme, au sens philosophique du mot, que les mêmes causes se reproduisent jamais; sans doute, pour qu'il y ait loi, loi nous permettant de prévoir les phénomènes à venir, il faut bien que les mêmes causes reparassent, mais un événement unique arrivant une fois, et ne se reproduisant jamais plus, n'est pas, pour autant, un événement contingent, c'est « directement dans chaque phénomène, et singulièrement, que s'inscrit la loi de causalité, non dans l'identité d'un phénomène avec un autre ou avec lui-même (50) ». D'où il suit que, poser des êtres ou des faits singuliers, ce n'est pas « supprimer la nécessité des causes; tout au contraire; c'est d'abord le singulier qui a besoin d'une cause et d'un grand nombre de causes... Dès lors, loin d'être inconditionné, le nouveau est au contraire ce qu'il y a de plus conditionné (51) ». L'ensemble de ses conditions peut être original, unique, mais cela n'empêche pas que le résultat, en son originalité profonde, ne soit lié « à l'originalité non moins profonde du *complexus* de raisons qui, une fois seulement, s'est rencontré pour le produire (52) ».

D'ailleurs, comment arguer de la nouveauté d'un événement à sa contingence ? « Si le nouveau était le libre, une peine nouvelle serait une peine libre, un plaisir nouveau serait un plaisir libre... (53) » Ne savons-nous pas que, même dans le domaine des choses brutes, apparaît sans cesse du nouveau : « le rocher immobile sur le bord de la

(49) *Ibid.*, p. 192.

(50) *Ibid.*, p. 193.

(51) *Ibid.*, p. 193.

(52) *Ibid.*, p. 193.

(53) *Ibid.*, p. 197.

mer n'est pas le même après une heure qu'auparavant (54) ». Pourtant, y a-t-il là liberté, contingence ? Non. « La variété des effets suppose la complexité, non l'ambiguïté des causes (55) ». Et tout ce que requiert le déterminisme, c'est qu'un fait ait une cause qui en rende raison et que si, par hypothèse, deux causes sont identiques, leurs effets seront nécessairement identiques. En effet, le « principe de causalité ne consiste pas, comme on se l'imagine, à dire simplement que les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais à dire qu'un effet quelconque, fût-il unique au monde et *sui generis*., est lié à un ensemble de raisons ou de causes qui le détermine tel qu'il est présentement (56) ».

Fouillée est revenu à plusieurs reprises sur cette question. Dans son dernier ouvrage, il critique encore la thèse de M. Bergson : « C'est avec l'idée de la *durée*, le principal fondement de la doctrine « bergsonienne », que de faire consister la *loi* dans la *répétition* des mêmes choses au sein du temps et de l'espace. Cette notion de la loi est-elle correcte ? Selon nous, la loi consiste dans une relation telle que A étant donné, B est donné par cela même. Maintenant A sera-t-il donné une seconde fois et *répété* ? Je l'ignore. Peut-être oui, peut-être non. Loin d'exclure le singulier, l'exceptionnel et l'unique qui ne se répétera jamais, c'est là que la loi triomphe (57) ».

Le déterminisme bien compris n'implique pas non plus prévisibilité du futur. La prévision, c'est la connaissance par une intelligence de ce qui arrivera dans l'avenir. Elle est un rapport entre un esprit et un événement qui se passera en dehors de cet esprit, ou, s'il s'agit d'un fait de conscience, qui se passera dans cet esprit, mais à l'avenir. Elle est la représentation anticipée d'un fait qui n'existe pas. Or, la détermination des effets par rapport aux causes « n'est pas un lien de l'intelligence à un objet représenté,

(54) *Ibid.*, p. 194.

(55) *Ibid.*, p. 194.

(56) *Psychologie* II, pp. 306-307; Cf. *Pensée*, pp. 141 à 144.

(57) *Pensée*, p. 141.

elle est le lien *réel* et concret d'une *puissance causale* à ses effets prévus ou non (58) ». Elle implique seulement que ce qui arrive a telles causes assignées sans lesquelles il n'arriverait pas. Quant à savoir si l'intelligence peut se représenter ces causes en elles-mêmes et dans leur action intime, c'est une tout autre question.

A l'associationnisme qui voulait prouver le déterminisme des actes humains par leur prévisibilité, M. Bergson répondait : c'est une question vide de sens que celle qui demande si un acte peut ou ne peut pas être prévu, l'ensemble de ses antécédents étant connu par hypothèse. En effet, ou bien on se donne par avance l'acte final avec les antécédents, on se représente alors l'opération achevée; ou bien, si on ne se donne pas l'acte, on ne peut pas davantage se donner les antécédents; autrement dit, cette question méconnaît la nature de la durée concrète en supposant qu'on peut se transporter dans l'avenir pour voir ce qui s'y passera (59).

Or, ici, Fouillée s'écarte complètement des associationnistes et se rapproche de M. Bergson; il admet fort bien l'impossibilité de prévoir d'une manière adéquate l'avenir : « Le réel peut être *senti*, il peut être conscient, mais il ne peut être senti à l'avance, ni entièrement conscient à l'avance, puisqu'il n'est pas encore. Il ne peut être prévu que dans ses conditions dominantes (60) ». Et cette prévision intellectuelle laissera toujours un reste, un résidu « qui ne sera senti que quand il sera réel (61) ». Mais, tandis que, pour M. Bergson, l'imprévisibilité implique la contingence, pour Fouillée, non. Il ajoute ici : conclure pour cette simple raison que « l'effet est indéterminé, contingent, libre, c'est conclure au delà des prémisses et plutôt au rebours. Si vous ne pouvez le saisir tout entier par la conscience que quand la totalité de ses causes et con-causes l'aura déterminé et réalisé, cela peut tenir à ce qu'il y a réelle détermination et non pas indétermination. C'est alors

(58) *Esquisse*, p. 330.

(59) Cf. BERGSON : *Données immédiates*, pp. 140 à 152.

(60) *Esquisse*, p. 332.

(61) *Ibid.*, p. 332.

le trop de causes déterminantes qui rend la prévision impossible (62) ».

Au reste, l'impossibilité de prévoir s'applique à des événements que nul ne considère comme indéterminés, par exemple, « aux souffrances les plus manifestement fatales (63) ». Une gazelle est déchirée vivante par un lion; pour prévoir, en son caractère unique, cette douleur, « il faudrait réaliser d'avance en soi le moment même de cette torture... l'éprouver telle qu'elle est dans l'infinité de ses angoisses (64) ». Dira-t-on donc que les tortures des animaux qui souffrent « constituent des manifestations de la liberté, des « inventions » libres de l'évolution créatrice (65) ? » Nullement. D'ailleurs la connaissance complète du passé est aussi impossible que celle de l'avenir. « Pour connaître, d'une connaissance adéquate, ce que l'animal dévoré par un autre a souffert, il faudrait encore se reporter au moment même, prendre sa place... (66) ». Bien plus, non seulement nous ne pouvons connaître exactement ce qui s'est passé, se passe ou se passera dans la conscience d'autrui, mais il en est de même pour notre propre conscience, fût-ce notre conscience actuelle. Le présent, il est vrai, est objet d'intuition, mais, ici encore, je ne puis « me *représenter* adéquate-ment ce que je suis, ce que je veux et fais en ce moment même (67) », je ne peux avoir une parfaite connaissance de moi. De ces faits, concluera-t-on que tout ce qui échappe à ma conscience claire soit libre ?

Rien ne sert donc de prétendre, avec M. Bergson, qu'un certain personnage Paul, qui, par hypothèse, pourrait prévoir exactement l'acte futur d'un autre personnage, Pierre, devrait par là même confondre sa durée consciente avec celle de ce dernier et coïncider avec lui à chaque moment, si bien que dire : Paul eut pu, connaissant toutes les condi-

(62) *Ibid.*, p. 332.

(63) *Ibid.*, p. 333.

(64) *Ibid.*, p. 333.

(65) *Ibid.*, p. 333.

(66) *Ibid.*, p. 334.

(67) *Ibid.*, p. 334.

tions dans lesquelles Pierre agit, prédire avec certitude le choix que Pierre a fait, équivaut à dire : Pierre et Paul sont une seule personne (68). C'est là mal poser la question, car Pierre lui-même ne prévoit pas toujours exactement comment il agira dans l'avenir et peut fort bien n'avoir conscience de ce dont sa causalité est capable ou incapable qu'une fois l'acte accompli. Qu'il s'agisse de nous-même ou d'autrui, il peut y avoir prévision approximative des actes futurs, non prévision de tous leurs détails. Rien ne sert non plus d'ajouter que la prévision est impossible, dans le domaine des faits de conscience, parce que ces faits sont *singuliers*, une cause interne profonde donnant son effet une fois et ne le produisant jamais plus (69). Dans le monde physique lui-même, « tel fait précis est *toujours singulier*, produit par un ensemble *singulier* de causes (70) » ; cela ne fait pas qu'il soit contingent.

Leibniz admettait que l'enchaînement des causes et des effets est prédéterminé et connu de l'intelligence infinie, d'où il suit que ce qu'on appelle contingence ou miracle n'est tel qu'eu égard à notre ignorance (71). Fouillée écrit : « Ce qui est théoriquement et pratiquement imprévisible pour nous ne l'est que par son degré trop élevé et trop complexe de connaissabilité, non par son inconnaissabilité. C'est parce que la prévision du temps suppose trop de choses à prévoir qu'elle est actuellement impossible (72) ». Il semble donc d'accord avec Leibniz. Mais, ailleurs, il soutient qu'il est inintelligible d'accorder, même à Dieu, si il

(68) Cf. BERGSON : *Données immédiates*, pp. 141 à 144.

(69) Cf. *Ibid.*, p. 153. Cf. *Esquisse*, pp. 338-339.

(70) *Esquisse*, p. 339.

(71) « ...toutes ces liaisons des actions de la créature et de toutes les créatures étaient représentées dans l'entendement Divin et connues à Dieu, par la science de la simple intelligence » (*Théodicée*, § 47, *Gerhardt* VI, p. 129.)

« ...si j'étais capable de considérer distinctement tout ce qui m'arrive ou paraît à cette heure, j'y pourrais voir tout ce qui m'arrivera ou qui me paraîtra à tout jamais. » (*Discours de Métaphysique*, § 14.)

(72) *Mouvement idéaliste*, p. 255.

existe, une connaissance parfaite de tous les événements du monde. En effet, la conscience divine « ne peut être la conscience de ma conscience et en même temps de la vôtre..., la conscience contradictoire de tous les maux, de tous les biens, de toutes les vertus et de tous les crimes (73) ». Dieu ne peut avoir la science complète de nos souffrances s'il ne souffre lui-même; il ne peut pas éprouver nos passions, ne peut pas se mettre à notre place. Il ne connaît à fond ni nos actes passés, ni nos actes futurs, pas même nos actes présents. C'est pourquoi rien n'est écrit, ni ne peut être écrit, sauf le dehors et le gros des événements (74).

Comment concilier ces différents textes ? Comment parler de connaissabilité de droit, de surabondance de prévisibilité (75), si l'esprit, supposé infini, de Dieu ne peut pas, plus que le nôtre, tout connaître de manière adéquate ?

Tantôt Fouillée semble admettre une simple imprévisibilité de fait pour notre connaissance limitée (76), tantôt, il parle d'une inconnaissabilité radicale, même pour l'intelligence divine et il affirme que « la *prévision* et le *présentiment* complets du réel sont impossibles, par définition même (77) ».

Mais quoi qu'il en soit de la solution qu'on donne à ce point particulier, la « question de la prévisibilité pour l'intelligence est... tout à fait distincte du problème de la détermination réelle des choses (78) ». Le « déterminisme ne consiste nullement dans la possibilité *complète* de prévoir qu'aurait l'intelligence (79) ». La science, elle, se contente d'une prévision partielle; elle saisit certains liens de

(73) *Esquisse*, p. 335. FOUILLÉE identifie ici *connaître* et *éprouver*. Cette identification est discutable.

(74) *Ibid.*, pp. 335 et 336.

(75) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 255.

(76) Il écrit : « De tous les phénomènes actuels, il ne serait peut-être pas impossible de déduire les phénomènes futurs, même ceux de l'ordre moral. (*Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., p. 385.)

(77) *Esquisse*, p. 337.

(78) *Ibid.*, p. 330.

(79) *Ibid.*, p. 341.

causalité et peut arriver à les saisir de mieux en mieux; elle n'a pas besoin de connaître la totalité des causes, ni de prévoir les événements dans leurs derniers détails, il suffit qu'elle les connaisse dans leurs caractères généraux, leurs lois constantes. Et, que certains faits ou certains détails des faits échappent à la science et nous paraissent indéterminés, ne prouve pas qu'ils le soient réellement; « conclure de notre ignorance au hasard, au fortuit, à l'ambigu, au contingent, c'est tomber dans l'illusion que Guyau résumait en ce vers :

« Où meurt notre horizon semblent mourir les cieux (80) ».

D'après ce qui précède, la notion de causalité et de déterminisme paraît distincte de celle de loi ? Parfois pourtant, Fouillée les identifie; il ramène le principe des lois, comme celui de causalité, au principe de raison suffisante. « L'idée des lois de la nature n'est que le principe de raison appliqué aux changements de l'expérience (81) ». En effet, le principe des lois affirme que les mêmes antécédents ont les mêmes conséquents et c'est là une nécessité logique qui se déduit de l'axiome d'identité; nécessité logique qui, d'ailleurs, est conditionnelle. « La nature a des lois, signifie simplement que si les principes ne changent pas, les conséquences ne changeront pas et que, si les principes changent, elles changeront (82) ».

Pourtant, *en fait*, nous attendons la répétition de phé-

(80) *Histoire*, p. 569.

M. WEBER pense (en se référant à la théorie de l'acte volontaire exposée dans la *Psychologie des idées-forces*), que, pour FOUILLÉE, l'acte est prévisible, mais que nous sommes en fait incapables de prévoir, qu'il y a des lois, mais que nous les ignorons et il fait cette objection : « Nous avouons ne pas comprendre ce que serait une loi non connue, ni de quel ordre d'existence elle peut être douée; une loi n'est qu'un jugement, un fait de conscience, comment existerait-elle hors de la conscience ? » (*Revue de Métaphysique*, 1894, p. 538.)

Répétons que, pour FOUILLÉE, il existe entre toutes les réalités, des rapports réels, indépendants de la connaissance que nous en avons.

(81) *Mouvement idéaliste*, p. 185. Cf. *Psychologie* II, p. 157.

(82) *Pensée*, p. 127. Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 186.

nomènes semblables et la science suppose cette répétition. Qu'est-ce qui nous assure qu'elle se produira ? Lachelier fait appel ici à la notion de finalité. Pour fonder la valeur des lois, il faut ajouter au principe des causes efficientes ou du déterminisme mécanique un second principe, celui des causes finales. En vertu de ce principe, sans lequel l'induction scientifique resterait sans fondement, nous admettons que, dans la nature, toutes les parties dépendent du tout et que l'idée du tout a précédé et déterminé l'existence des parties. En d'autres termes, nous affirmons qu'il y a de l'ordre et de l'harmonie dans la nature, et nous sommes ainsi en droit d'attendre le retour des phénomènes qui constituent cet ordre (83).

Fouillée rejette ce recours à la finalité. Alors qu'est-ce qui nous autorise à attendre le retour des mêmes phénomènes ? C'est que la notion de loi naturelle, comme celle de toute relation, implique un côté mathématique ; par là, la loi participe à la nécessité des mathématiques, les théorèmes mathématiques s'appliquant à toute multiplicité qui nous est donnée par l'expérience (84). Mais les propriétés mathématiques ne sont pas le tout des phénomènes de la nature ; il y a en ceux-ci un aspect qualitatif, et qu'est-ce qui nous assure de la reproduction qualitative des mêmes phénomènes ? C'est, d'abord, que « le fait qu'une chose existe est une raison logique pour qu'elle continue d'exister (85) », si bien que, non seulement nous admettons que, si les causes sont les mêmes, elles auront les mêmes effets, mais encore

(83) Cf. LACHELIER : *Fondement de l'induction*. Œuvres I, p. 75 s.q.q.

(84) L'argumentation de FOUILLÉE apparaît ici peu convaincante et ne répond pas aux objections de BOUTROUX lorsque celui-ci nous dit : « d'une part les mathématiques ne sont nécessaires que par rapport à des postulats dont la nécessité est indémontrable et ainsi leur nécessité n'est en définitive qu'hypothétique. D'autre part, l'application des mathématiques à la réalité n'est et semble ne pouvoir être qu'approximative ». (*Idée de loi naturelle*, p. 141.) Mais nous verrons FOUILLÉE accorder une valeur objective absolue aux mathématiques.

(85) *Mouvement idéaliste*, p. 186. Cf. *Psychologie*, II, p. 163.

nous attendons « logiquement, jusqu'à nouvel ordre, et sans aucune considération de finalité, *que* les causes soient effectivement les mêmes, que ce qui a été une fois continue d'être (86) ». En outre, nous projetons naturellement au dehors notre tendance fondamentale à persévérer dans l'être et, sans cesse, l'expérience objective, en nous révélant des phénomènes *sensiblement* les mêmes, vient confirmer notre attente à la fois logique, mathématique et psychologique de l'uniformité. Toutefois, redisons-le, le principe de l'uniformité ne peut exclure à priori la possibilité du changement dans l'univers (87).

Ici, donc, la notion de loi, au sens scientifique du mot, est distinguée de celle de causalité et de déterminisme. La première implique l'idée d'uniformité, de répétition. La seconde s'accommode fort bien des idées d'hétérogénéité, de nouveauté, de progrès (88).

(86) *Psychologie*, II, p. 164.

(87) Cf. *Ibid.*, pp. 165-166. *Mouvement idéaliste*, p. 186.

Ici encore, comment soutenir que l'expérience, soit subjective, soit objective, nous conduise à affirmer l'uniformité de la nature. Ne nous donne-t-elle pas — à côté de l'uniformité — beaucoup de variabilité — ainsi que l'a montré BOUTROUX ?

(88) Remarquons que la distinction que FOUILLÉE établit entre cause et loi est à peu près l'inverse de celle de MEYERSON. Pour celui-ci, « le principe de causalité n'est que le principe d'identité appliqué à l'existence des objets dans le temps ». (*Identité et réalité*, p. 38), et ce principe implique l'égalité entre les causes et les effets, et, en un mot, la conservation de tout (Cf. *Ibid.*, p. 34, p. 478.) Il s'ensuit qu'il n'est pas applicable à la nature entière, puisqu'il irait à la détruire en niant le changement. Le principe de légalité, au contraire, suppose seulement que si les conditions d'un phénomène se modifient d'une manière déterminée, le phénomène se modifie d'une manière également déterminée, il n'exige pas, comme le premier, l'identité des objets dans le temps ; il peut s'appliquer au changement et c'est pourquoi son domaine est beaucoup plus étendu que celui du principe de causalité. (Cf. *Ibid.*, pp. 94-344-478.)

Pour Fouillée, le principe de causalité est absolument universel, rien ne lui échappe et il n'implique pas identité ni égalité entre la cause et l'effet. Le principe de légalité scientifique, au contraire, ne s'applique qu'à ce qui se répète, à ce qui reste le même ; son domaine est donc moins étendu.

Par ailleurs, Fouillée a distingué la causalité efficiente du déterminisme au sens de déterminisme des lois (89).

Le déterminisme sur lequel sont basées les lois de la nature exprime un ordre des choses dans le temps; il affirme donc une nécessité de rapports entre les phénomènes qui se succèdent, mais il n'explique pas pourquoi les choses se succèdent ainsi; il ne donne pas une raison suffisante de l'existence et de la nature des réalités entre lesquelles il établit un ordre de succession. En effet, en remontant la série des antécédents, on n'aboutit à rien qui suffise; l'explication « n'est qu'une *mise en ordre* et en *équation* de réalités inconnues (90) » et on n'a qu'une nécessité de rapports, non une nécessité en soi et pour soi. Ainsi compris, le déterminisme — déterminisme logique, mathématique et mécanique — se réfère à la face extérieure de la réalité; il laisse en dehors de lui la raison dernière des termes dont il exprime seulement les rapports; il se contente d'une causalité « qui consiste simplement dans l'existence de *lois* et ne constitue ainsi qu'une *légalité* imposée à l'action causale, mais impuissante à nous révéler ce qu'est l'action causale en elle-même (91) ». Il ne peut donc être identifié à la raison suffisante.

De ce déterminisme, qui est celui de la science, il faut distinguer la causalité métaphysique, la causalité agissante ou cause efficiente. A ce point de vue, la causalité, « ce n'est plus la simple loi de succession et d'ordre entre les antécédents et les conséquents, c'est l'activité efficace de la cause proprement dite (92) ». Cette causalité, dont nous trouvons le type dans notre force interne et personnelle, nous pouvons la concevoir comme indépendante en elle-même de toute considération de temps; le rapport de causalité n'implique pas alors d'avant, ni d'après, de succession, ni de simultanéité; sa seule caractéristique, c'est la dépendance de l'effet par rapport à la cause. Ainsi la succession ne

(89) Cf. *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., pp. 181 à 194 — *Esquisse*, pp. 346 à 349.

(90) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 187.

(91) *Esquisse*, p. 347.

(92) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 191.

serait qu'une condition de l'action de la cause dans certains cas; elle viendrait, non de la puissance positive de la cause, mais de son impuissance et des résistances qu'elle rencontre; la loi de succession et son déterminisme résulteraient, non de la nature même de la causalité, mais « de ce que la cause exerce son action au sein d'une *multiplicité d'autres causes* (93) », multiplicité dont l'ordre n'est autre que les rapports du temps : succession ou simultanéité. La notion de causalité ou de déterminisme métaphysique se trouve donc encore différenciée de celle de loi ou de déterminisme scientifique, la seconde seule impliquant enchaînement régulier dans le temps.

En résumé, il semble que Fouillée prenne le mot *loi*, tantôt au sens de *loi naturelle* telle qu'elle existe dans la nature des choses, et, alors, loi s'identifie à causalité et n'exige pas répétition; tantôt au sens de *loi scientifique*, et alors la loi suppose une abstraction opérée sur le réel, elle laisse de côté tout ce qui, dans celui-ci, ne se répète pas. En effet, il écrit : « La « critique » nouvelle que les indéterministes entreprennent prétend ruiner l'antique idée de loi nécessaire. Mais que nous importe l'idée de *loi* ? La loi n'est qu'un résultat, un ensemble d'effets, une moyenne, tout ce que l'on voudra ; ce qui importe, c'est que tout ait une raison (94) ».

Le déterminisme que soutient Fouillée, c'est, nous le voyons, un déterminisme universel qui n'est pourtant pas un déterminisme mécaniste. Le but qu'il se propose, c'est de rendre le déterminisme « aussi flexible et vivant, aussi modifiable, aussi variable et progressif que cela est compatible avec un *ordre intelligible*, avec une continuité sans hiatus, avec une *loi* sans exception qui est pourtant une loi de vie et non d'inertie (95) ». Et Fouillée accorde une part de vérité à la philosophie de la contingence : Le côté vrai de cette philosophie, c'est l'idée que le déterminisme méca-

(93) *Ibid.*, p. 193. Cf. pp. 191-192.

(94) *Histoire*, pp. 567-568.

(95) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 239.

nique et mathématique, avec ses formules quantitatives, n'épuise pas les lois du réel. Aussi importe-t-il de synthétiser l'aspect vrai de l'idée de contingence avec l'aspect vrai de l'idée de nécessité. Comment cela? « L'idée synthétique qui réunit le positif de l'idée de contingence et le positif de l'idée de nécessité, c'est l'idée de réalité qui, par rapport aux nécessités mathématiques et mécaniques, paraît contingente, n'étant pas déterminée en son fond par ces nécessités, mais qui, vue au delà de la contingence apparente, reparait elle-même comme se manifestant en raison de déterminations plus profondes (96) ».

En outre, de détermination en détermination, nous sommes amenés à concevoir une cause qui, indépendante de la durée, serait supérieure à tous les faits qui s'y déroulent, réalité dernière et radicale différente de ces réalités partielles qui se conditionnent les unes les autres dans l'espace et le temps, pouvoir supérieur à la fois à la nécessité et à la pure indétermination et qui « doit être conçu comme quelque chose d'indépendant *qui se détermine* (97) ». La connaissance d'une telle réalité nous est inaccessible, mais sa possibilité suffit à poser une limite au déterminisme.

Remarquons en terminant que, pour notre auteur, la véritable cause, au sens philosophique du mot, c'est la cause en tant que productrice de l'effet et qui en rend rai-

(96) *Histoire*, p. 569-570.

A. propos du livre de BOUTROUX : *L'Idée de loi naturelle*, FOUILLÉE écrit : « La pensée que M. Boutroux n'exprime pas, mais que, sans doute, il développera un jour, est que, ce qui, vu du dehors comme donné, paraît être contingence, est, du point de vue interne de l'activité et de la finalité, détermination supérieure, enveloppant les déterminations mécaniques. Mais alors à quoi bon conserver ce mot de « contingence » qui désigne la possibilité des contraires au sein de l'indétermination ? » (*Mouvement idéaliste*, p. 187.) Mais, dans la *Contingence des lois*, comme dans l'*Idée de loi naturelle*, BOUTROUX semble bien admettre, non seulement une détermination d'ordre supérieur, mais une réelle contingence, en ce sens qu'il apparaît du *nouveau* dont il est impossible de trouver les conditions déterminantes dans ce qui a précédé.

(97) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 197.

son puisqu'elle l'a fait arriver à l'existence; c'est cette *causalité efficiente* que Meyerson traite de « concept hybride (98) », intermédiaire entre, d'une part, la *causalité théologique* qui s'applique aux phénomènes conçus comme échappant à la science, par exemple, causalité de la volonté dans un acte libre, d'autre part, la *causalité scientifique* ou rationnelle impliquant identification de la cause et de l'effet (99). Rien d'étonnant, d'ailleurs, à ce que Fouillée conçoive la cause comme productrice de son effet, cela non pas d'une manière arbitraire, mais conformément à une raison, puisque pour lui — comme pour Maine de Biran et pour Schopenhauer — c'est dans l'expérience de notre activité que nous puisons la notion de cause, c'est dans nos actes volontaires que nous trouvons le type de la vraie causalité (100), causalité qui n'implique pas identité de la cause et de l'effet.

*
* *

S'il y a accord parfait entre les lois de l'esprit et celles du réel, si la nature offre un ordre où tout a sa raison ou sa cause, la valeur objective de la pensée se trouve assurée. Mais, si la connaissance a valeur objective, il ne peut suivre de là que toutes les idées soient également vraies. La question de la distinction de la vérité et de l'erreur ou du critérium de la vérité se pose donc toujours.

D'abord, qu'est-ce que la vérité en tant qu'elle existe en notre esprit ? Le vrai, « c'est la conformité au réel, soit à des termes réels, soit à des rapports réels entre ces

(98) MEYERSON : *Identité et Réalité*, p. 345.

(99) Cf. *Ibid.*, p. 344-345.

(100) MEYERSON nous dit : Le concept de cause est double, « appartenant en partie au monde de la raison et en partie à celui de la volonté. Il se pourrait même que cette dernière notion fût, au point de vue psychologique, antérieure à la première, c'est-à-dire que l'idée de liaison me vînt primitivement de ce que je sens pouvoir moi-même à mon gré exercer une action ». (*Identité et Réalité*, p. 43.)

Pour FOUILLÉE, ceci ne fait pas de doute.

termes (101) ». Platon lui-même concevait le vrai comme la ressemblance à ce qui *est*, la participation à ce qui *est* (102), et on peut dire que la « conformité de la conscience et de l'intelligence à l'être réel, ainsi qu'aux raisons d'être réelles, constitue la *vérité* (103) ».

Ce qui existe nous est donné d'abord dans l'expérience, mais l'expérience brute ne devient connaissance de la nature qu'en étant interprétée par la pensée. Or, puisque le réel est rationnel, pour distinguer la vérité de l'erreur, il faut se référer à la logique, aux deux conditions essentielles de la rationalité qui sont « la conformité au principe de non-contradiction et la conformité au principe de raison suffisante qui, sous sa forme concrète, devient principe de causalité (104) ». Et c'est pourquoi, pour déterminer la valeur objective de la pensée, nous avons deux critères : l'expérience et la raison, et les deux vont ensemble : « La vraie *expérience* est un tout *rationnellement* lié et offrant unité... il y a donc identité profonde entre expérience et raison » ; d'où il suit que nos connaissances les plus sûrement vraies sont les plus expérimentales en même temps que les plus rationnelles (104).

Une question se pose ici : la valeur objective de la connaissance et la possibilité de distinguer le vrai du faux, que suppose cette valeur, sont-elles compatibles avec le déterminisme universel (105) ?

(101) *Pensée*, p. 289.

(102) Cf. *Ibid.*, p. 289.

(103) *Morale*, p. 86.

(104) *Esquisse*, p. 260.

On dit souvent, remarque FOUILLÉE, que l'hypothèse vraie est l'hypothèse simple parce que la nature agit par les voies les plus simples, les plus économiques. Mais ce qu'il faut entendre ici par *simplicité* et *économie*, c'est cette nécessité qui fait qu'un effet, fût-il très complexe, est pourtant le plus simple possible, en ce sens qu'il est le seul rationnel, le seul intelligible. (*Ibid.*, p. 261-263.)

(105) Sur cette question, comme d'ailleurs sur tout le problème de la liberté, il y a eu une longue discussion entre RENOUVIER et FOUILLÉE, les articles de RENOUVIER paraissant dans la *Critique Philosophique* (années 1882-1883), ceux de FOUILLÉE dans la *Revue*

Un des principaux arguments de Renouvier en faveur de la liberté, on peut même dire le principal, car il y a longuement insisté et il lui accorde une grande valeur, c'est l'argument tiré de la notion de vérité : « Si tout est nécessaire, l'erreur est nécessaire aussi bien que la vérité et leurs titres sont pareils.. Le faux est donc vrai comme nécessaire et le vrai peut devenir faux (106) ». Et, de là, il suit que « la nécessité n'accorde point de moyens sûrs de discerner le vrai du faux. Chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger; les erreurs, comme les maux, sont partie intégrante de l'ordre éternel. L'erreur, déjà vraie en ce sens qu'elle est inévitable, essentiellement liée à l'ordre du monde, pourrait même n'être l'erreur en aucun sens et être la vérité véritable. En effet, qui décidera, au milieu des contradictions croisées, dans le flux et le reflux des affirmations et des doctrines, quand chacun n'a dans sa pensée qu'une sorte de phénomène réfléchi nécessairement, un certain ordre, apparent pour lui, propre à lui, qui décidera de la conformité de cet ordre avec les lois réelles (107) ? » Dans le système de la nécessité, l'« affirmation que *tout est nécessaire* est elle-même impossible, n'y ayant point de moyen de la distinguer de sa contradictoire en tant que donnée par la même nécessité (108) ».

A la même époque, l'argument est mis en avant par d'autres auteurs : « Nie-t-on la liberté, écrit M. Delbœuf, il n'y a plus... de vérité ni d'erreur, partant plus de science... Le fataliste est ainsi forcé de nier la science, en même temps qu'il nie la liberté (109) ». Et Secrétan nous dit : « Faire avancer la science, c'est amener l'uniformité des

Philosophique (années 1882-1883). Par la suite, FOUILLÉE a reproduit ces articles dans la seconde édition de *La Liberté et le Déterminisme*, à laquelle nous nous reportons. Cette discussion a tourné trop souvent à la raillerie — voire à l'invective — procédés qui devraient être bannis de telles controverses.

(106) RENOUVIER : *Essais* II, p. 58.

(107) *Ibid.*, p. 343-344. Cf. *Critique philosophique*, 1882, II, p. 378-379.

(108) *Ibid.* Cf. *Critique philosophique*, 1882, II, p. 376.

(109) *Revue philosophique*, 1881, II, p. 519.

représentations. Maintenant, comme les opinions divergentes pourraient-elles se *modifier* et se rapprocher si chacune d'elles était nécessaire? Comment puisque proposer à quelqu'un de changer d'avis s'il est vrai que chacun de nous ne puisse penser que ce qu'il pense (110) ? » En un mot, le déterminisme rend impossible la distinction de la vérité et de l'erreur. Au contraire, dans le système de la liberté, l'erreur, dépendant de jugements dont nous pouvons toujours suspendre l'arrêt, n'a rien de fatal, il est au pouvoir de la volonté de s'y soustraire.

Fouillée répond que l'hypothèse déterministe ne supprime pas la distinction de la vérité et de l'erreur. De « ce que toute opinion est *explicable par des raisons*, il ne s'ensuit pas que, pour le déterminisme, toutes soient également *fondées en raison*. Il peut y avoir des raisons de déraisonner comme des raisons de bien raisonner... un fou est nécessairement fou, un esprit sain est nécessairement sain... il n'en résulte pas que les opinions du fou soient vraies comme harmoniques avec les objets particuliers auxquels elles s'appliquent, ni qu'il fasse jour quand le fou le déclare en plein minuit (111) ». Le déterminisme bien compris ne fait pas de l'homme un être passif et inerte, de l'intelligence « un miroir immobile et impuissant (112) ».

Mais Fouillée a d'abord compris la thèse de Renouvier en ce sens que, pour ce dernier, la nécessité étant admise, les jugements vrais ou faux ne se distingueraient en aucune manière, pas même sous le rapport de leur *conformité*

(110) *Ibid.*, 1882, I, p. 38.

M. PENJON émet la même idée : « Il n'y a rien à objecter à celui qui tient tout pour nécessaire: il vous dirait que vous ne pouvez pas ne pas lui adresser vos critiques et qu'il ne peut pas vous répliquer lui-même autrement qu'il ne fait ». (*Critique philosophique*, 1883, I, p. 84.) Et BROCHARD dit aussi : « L'homme n'est capable de science que parce qu'il est libre; c'est aussi parce qu'il est libre qu'il est sujet à l'erreur ». (*L'erreur*, p. 47.)

Tous ces auteurs sont cités par FOUILLÉE (*Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., pp. 124-125-126.)

(111) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 129.

(112) *Ibid.*, p. 129.

objective avec le réel. Il objecte que l'erreur, fut-elle déterminée subjectivement, n'en est pas moins discernable par un double contrôle : les faits d'expérience sur lesquels elle porte et les lois de la logique. Par exemple, si j'ai prédit une éclipse pour telle heure et qu'elle n'ait pas lieu, je m'apercevrai de mon erreur de fait et si, vérifiant mes calculs, j'y trouve une faute d'addition, j'y reconnaitrai une violation des lois de la pensée, tout ceci n'impliquant nullement l'usage du libre arbitre (113).

Renouvier proteste contre une telle interprétation de sa pensée. Pour lui, l'hypothèse de la nécessité n'empêche nullement la distinction des jugements vrais et des jugements faux en tant que les uns répondent à la réalité des choses, les autres non. De toutes manières, il y a une distinction intrinsèque du vrai et du faux, mais, ajoute-t-il : « Ce que je n'admets pas, c'est, qu'au point de vue de la nécessité, nous puissions appliquer la distinction avec certitude (114) ». Et encore, ici, il distingue, d'une part, les juge-

(113) Cf. *Ibid.*, p. 125.

(114) *Critique philosophique*, 1882, II, p. 377.

RENOUVIER dit qu'il est d'une absurdité intolérable de lui prêter cette opinion que des jugements vrais et des jugements faux dictés par la nécessité ne se distingueraient pas sous le rapport de la vérité objective. Pourtant, que veut-il dire quand il écrit que, dans le système de la nécessité, l'erreur pourrait n'être l'erreur en aucun sens et être la vérité véritable ? La première interprétation de FOULLÉE n'est-elle pas excusable ?

FOULLÉE s'est excusé de cette accusation. Il remarque qu'il avait critiqué globalement RENOUVIER et d'autres penseurs. Puis il cite cette phrase de RENOUVIER : « La thèse de la nécessité, si elle est admise, interdit d'aspirer à la possession d'un critère de la certitude... et les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables, indiscernibles » — phrase qui ne comporte aucune restriction. (Cf. *Revue philosophique*, 1883, I, p. 355.)

Pourtant, quand FOULLÉE écrit : « Le jour où il suffirait à un astronome d'un acte de libre arbitre pour voir une nouvelle étoile au bout de sa lunette » (*Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 127), il pousse à l'absurde la thèse de ses adversaires. Ceci lui a été reproché. HAMELIN cite cette phrase et dit : « Il est à peine besoin de repousser une objection grossière qu'on est fortement surpris... de voir adressée à la théorie de M. Renouvier ». (*Le système de Renouvier*, p. 279.)

ments d'ordre scientifique susceptibles d'une vérification expérimentale directe ou de certaines vérifications partielles, en un mot soumis au contrôle de l'expérience, tel le jugement de l'astronome sur l'heure d'une éclipse; d'autre part l'ensemble des questions relatives aux premiers principes, aux doctrines philosophiques, ou bien à des faits dont la constatation directe est impossible et l'affirmation subordonnée à des hypothèses, toutes choses dont les hommes disputent sans se mettre d'accord (115). Pour les premiers, le partisan de la nécessité, comme celui de la liberté, peut contrôler ses opinions et décider en vertu de certaines nécessités à reconnaître. C'est donc en ce qui concerne les secondes seulement que se pose la question de savoir si le système de la nécessité permet la distinction du vrai et du faux; le problème « porte exclusivement sur des cas où les penseurs n'acceptent pas, d'un commun accord, un critère externe et accessible des vérités en litige (116) ».

Or, Fouillée soutient qu'alors, la distinction du vrai et du faux est encore plus impossible pour le partisan du libre arbitre que pour celui du déterminisme. En effet, en l'absence de vérification sensible, ou bien il y a quelques raisons d'établir des degrés de probabilité, ou bien il n'y en a pas. Dans le premier cas, les probabilités détermineront la décision. Dans le second cas, toutes raisons objectives étant absentes, on ne pourra se décider que pour des raisons purement subjectives et la conformité ou la non-conformité à l'objet seront également indiscernables dans l'hypothèse de la liberté et dans celle de la nécessité. En un mot, dans les questions dont la solution supposée n'est vérifiable, ni par la logique, ni par l'expérience, le libre

(115) RENOUVIER reproche à FOUILLÉE de confondre « les vérifications relatives à des faits directement constatables tels qu'une éclipse... ou tels qu'une faute d'addition... avec une autre espèce de vérification à procédés beaucoup plus compliqués et à base plus difficile à fixer, dont l'objet n'est point un fait observable, mais une loi embrassant l'universalité des faits d'un certain ordre et obtenue tout d'abord par induction ou par hypothèse ». (*Critique philosophique*, 1882, II, p. 375.)

(116) RENOUVIER, *Critique philosophique*, 1883, I, p. 410.

Cf. *Ibid.*, 1882, II, pp. 379 à 382, et 1883, I, pp. 401-402.

arbitre est tout aussi impuissant que le déterminisme à faire la distinction du vrai et du faux, à discerner les sages et les fous; « il ne peut que servir à accroître l'embarras, car chacun se jugera librement sage, et cela au moment même où il sera le plus fou (117) ».

Renouvier a mis son argumentation sous forme de syllogisme : La distinction du vrai et du faux dans la conscience, dit-il, est impossible en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme imposés par la nécessité. Or, la distinction du vrai et du faux, relativement à un objet externe, est impossible autrement qu'au moyen de la distinction, comme vrais ou faux, de jugements contradictoires entre eux dans la conscience. Donc, la distinction du vrai et du faux, relativement à un objet externe, est impossible, dans la conscience, en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme imposés par la nécessité (118).

Fouillée objecte que la majeure de cet argument prend pour accordé ce qui est en question. De ce que les jugements sont tous également les effets nécessaires de leurs antécédents, il ne résulte pas que, « *dans la conscience*, on ne puisse comparer un jugement avec un autre ou avec un ensemble de jugements et établir ainsi, dans la conscience même, d'autres rapports aboutissant à une distinction de valeur (119) ».

D'ailleurs, c'est l'hypothèse du libre arbitre qui, bien plus que celle du déterminisme, supprime tout moyen de discerner le vrai du faux. Dans cette hypothèse, en effet, des jugements contradictoires entre eux sont évoqués par le libre arbitre de chacun, indépendamment de leurs antécédents (120); qu'est-ce qui, alors, garantit leur validité ? On

(117) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 130.

(118) *Critique philosophique*, 1882, II, p. 378. Cf. 1883, I, p. 408.

(119) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., pp. 132-133.

(120) Nous allons voir que RENOUVIER nie ce dernier point. Dans l'ardeur de la controverse, FOUILLÉE dénature la thèse de son adversaire. RENOUVIER ne fait pas de la liberté — comme le lui prête FOUILLÉE — un décret arbitraire de la volonté libre; pour lui, si le jugement est libre, il n'en a pas moins à se justifier par des raisons.

peut retourner le syllogisme contre les partisans du libre arbitre et dire : « La distinction du *vrai* et du *faux*, dans la conscience, ...est impossible en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme évoqués, indépendamment de leurs antécédents, par le libre arbitre de chacun... Donc, la distinction du *vrai* et du *faux*, *relativement à un objet externe*, est impossible, dans la conscience, en tant qu'on regarde des jugements contradictoires entre eux comme également produits par le libre arbitre (121) ». Et ceci vaut pour les jugements d'expérience et pour ceux qui portent sur les objets invérifiables de la métaphysique.

Renouvier rétorque que, si on compare des jugements les uns aux autres en vue de leur attribuer des valeurs différentes, ce ne peut être qu'en tant que ces jugements ne sont pas regardés, à la fois, comme contradictoires et comme imposés par la nécessité. Si on leur attribue cette double qualité, on ne parvient plus à leur trouver des valeurs différentes. Or, la majeure du syllogisme pose le cas où la distinction du vrai et du faux aurait à se faire en tant qu'on regarde des jugements *contradictaires* entre eux comme des jugements *imposés par la nécessité* (122). Et Renouvier prend comme exemple deux thèses contradictoires dont l'une affirme que tous les actes mentaux sont nécessités; l'autre, que certains de ces actes ne sont pas nécessités. Le déterministe, qui prend parti pour l'affirmation de la nécessité et qui défend sa thèse par une suite de jugements, doit considérer ces jugements comme nécessaires, en vertu même de sa doctrine. Mais il lui faut aussi regarder comme nécessaires les jugements qui, se produisant en d'autres consciences, contredisent les siens. Donc, « le déterministe est obligé de penser que la nécessité, dans le cours des choses, et suivant les manifestations diverses de l'esprit, produit à la fois l'affirmation et la négation d'elle-même (123) ». Il n'a de véritable raison à donner de son affirmation de la nécessité que la nécessité où il se dit être

(121) *Ibid.*, p. 133.

(122) Cf. *Critique philosophique*, 1883, I, p. 408.

(123) *Ibid.*, p. 409.

de poser cette affirmation, et il doit reconnaître que le partisan de la liberté est également nécessité à affirmer celle-ci. Comment, alors, sortir de là pour se prononcer sur la réalité des choses (124) ? Par ailleurs, la doctrine du libre arbitre n'admet nullement que des jugements contradictoires entre eux puissent être évoqués *indépendamment de leurs antécédents*. Pour être le produit de la liberté, un jugement n'en est pas moins motivé et le partisan du libre arbitre pourra apprécier sa valeur objective d'après la valeur de ses motifs (125).

Ces arguments de Renouvier n'ont pas convaincu Fouillée. Pour celui-ci, le déterminisme n'impliquant pas la passivité de l'intelligence n'empêche nullement l'appréciation des motifs d'un jugement et la distinction du vrai et du faux. Aussi, comme il arrive d'ordinaire en ces sortes de controverses, chacun des deux adversaires est resté sur ses positions. Fouillée a continué à professer, d'une part, le déterminisme universel et, d'autre part, le pouvoir qu'a la raison de discerner le vrai du faux. Dans son dernier ouvrage, il est encore revenu sur cette question. Il insiste sur ce que, dans la thèse déterministe, l'erreur « s'explique par l'intersection et l'opposition de deux déterminismes relativement indépendants : celui des choses révélées par la sensation et celui de la pensée qui ne concorde pas avec les choses (126) ». Elle résulte de la présence de « deux déterminismes qui se développent chacun de leur côté avec une indépendance relative (127) ». Et, à Hamelin qui avait objecté qu'une telle indépendance « n'est qu'un autre nom de la contingence (128) », Fouillée répond : « De ce que deux séries déterminées s'entre-choquent sur un point dé-

(124) Cf. *Ibid.*, p. 409.

(125) *Ibid.*, p. 412.

(126) *Pensée*, p. 304.

(127) *Ibid.*, p. 305. FOUILLÉE dit ici que RENOUVIER n'a jamais répondu à cet argument.

(128) *Ibid.*, p. 305. Cf. HAMELIN. *Le système de Renouvier*, p. 280.

terminé; il s'ensuit précisément que tout est déterminé et que rien n'est contingent (129) ».

Fouillée n'est-il pas fondé à soutenir que le déterminisme de la pensée ne supprime pas l'appréciation de la valeur de nos idées et la distinction de la vérité et de l'erreur. Autre chose est, en effet, le rapport de l'idée avec ses antécédents psychologiques, autre chose sa valeur logique ou objective. Notons qu'un historien de Renouvier, M. Séailles, reproche à Fouillée de pousser à l'absurde la thèse de son adversaire (130), mais, ensuite, critique celle-ci et s'accorde avec Fouillée pour le fond de la question (131).

A l'époque de Fouillée, la conception intellectualiste de la vérité était vivement prise à partie, d'un côté, par

(129) *Pensée*, p. 305.

Pour FOUILLÉE, il n'y a pas de hasard au sens où hasard implique contingence — absence de raison ou de cause.

(130) Cf. SÉAILLES : *Philosophie de Renouvier*, pp. 241-242. « Il n'est pas juste de pousser à l'absurde la thèse de Renouvier. Il ne fait pas de la vérité un décret arbitraire de l'individu » (p. 242.)

(131) Cf. *Ibid.*, pp. 243 à 248.

Rien n'empêche, nous dit M. SÉAILLES de retourner l'objection de Renouvier, « de dire : le faux comme le vrai ayant son origine dans la liberté, ils sont indiscernables. La liberté, dit-on, explique l'erreur, elle en est responsable, soit, mais elle ne permet pas de la discerner de la vérité, car il est de son essence de multiplier, d'opposer des opinions toutes aussi légitimes en tant du moins qu'elles ont en elle leur principe. Des deux hypothèses, celle du libre arbitre semble même la plus dangereuse, la plus propre à enfermer l'individu dans sa propre pensée » (p. 243).

M. SÉAILLES insiste sur ce que le déterminisme n'exclut pas l'activité de l'intelligence; les déterministes « ne sont pas condamnés à admettre je ne sais quel *fatum mahometanum*, à recevoir passivement l'impression des choses. Ils reconnaissent, avec Renouvier, que la vérité dépend du bon usage de l'intelligence, ils affirment seulement contre lui que ce bon usage ne dépend pas d'un acte indéterminé, qu'il dépend de l'application réfléchie des lois de la logique peu à peu dégagées de l'action même qu'elles règlent » (p. 244). M. SÉAILLES dit encore : « Pas plus que la vérité, l'erreur n'exige à son principe un acte libre indéterminé » (p. 246). Et il conclut : « Renouvier ne me paraît point établir sa conclusion,

Nietzsche qui allait jusqu'à nier la vérité, de l'autre, par les pragmatistes anglais et américains qui critiquaient, non sans ironie, l'intellectualisme classique.

Fouillée s'élève contre les sophismes de Nietzsche traitant la pensée d'illusoire ou de mensongère. D'après celui-ci, poser l'existence d'un acte de pensée et d'un sujet pensant, c'est poser une illusion; la pensée, telle que la comprennent les théoriciens de la connaissance, « cela n'existe pas du tout; c'est une fiction tout à fait arbitraire réalisée en séparant du processus général un seul élément, en soustrayant tous les autres éléments... un arrangement artificiel en vue de s'entendre (132) ». Ce n'est plus seulement la croyance à des objets extérieurs à la pensée qui est illusoire, c'est la pensée elle-même qui devient purement fictive: « Rien n'est plus phénoménal ou, plus exactement, rien n'est autant *illusion* que ce monde intérieur que nous observons avec ce fameux « sens intérieur » (133) ». Mais, alors, pourquoi parlons-nous de vérité ?

Ce que nous appelons la vérité n'est qu'un ensemble de croyances servant aux besoins de la vie. « *La confiance*

prouver que le libre arbitre est la première vérité dont toutes les autres dépendent puisque seul il peut prendre le parti d'affirmer au lieu de s'abstenir. L'idée paradoxale de faire de la liberté la condition de la science et de la pensée ne réussit pas » (p. 248).

Tout ceci, n'est-ce pas à peu près ce que FOUILLÉE avait déjà dit ?

DARLU donne entièrement raison à FOUILLÉE. Parlant de la thèse de RENOUVIER, il écrit : « Ce serait à désespérer de l'utilité de toute controverse si les arguments de M. Fouillée ne débarrassaient pas le champ de la philosophie d'une erreur aussi palpable... Je ne comprends pas comment un penseur aussi profond et aussi parfaitement sincère que M. Renouvier ne s'est pas rendu sur ce point qui n'est pas lié nécessairement au reste de sa doctrine ». (*Revue philosophique*, 1887, I, p. 566.) Et d'une manière encore plus absolue que FOUILLÉE, DARLU conclut : « La distinction du vrai et du faux, et, par conséquent, la certitude, ne sont possibles que pour les jugements que l'on conçoit comme nécessairement déterminés. Et dès lors qu'on suppose qu'ils sont libres, ils deviennent incertains ». (*Ibid.*, p. 567.)

(132) NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, § 261, Trad., II, p. 9.

(133) *Ibid.*, § 262, Trad. II, p. 9.

en la raison et ses catégories, en la dialectique, donc, l'évaluation de la logique, démontre seulement l'utilité de celle-ci pour la vie, utilité déjà démontrée par l'expérience, et non point sa vérité... il est *nécessaire* que quelque chose soit tenu pour vrai — mais il n'est *nullement* nécessaire que cela soit vrai (134) ». Bien plus, non seulement la pensée n'est pas faite pour le vrai, mais elle « est, par essence, mensongère (135) ». Parménide disait : « L'esprit ne peut pas concevoir le néant ». Nous, nous disons : « Ce qui peut être conçu est nécessairement une fiction (136) ». Même le principe d'identité n'a aucune valeur en ce qui concerne la réalité; il n'exprime qu'une impossibilité subjective d'affirmer et de nier à la fois une seule et même chose, il ne contient pas « un *critérium de vérité*, mais un *impératif* au sujet de ce qui *doit* passer pour vrai (137) ». Les principes de causalité et de substance signifient seulement que nous avons besoin pour vivre d'interpréter les phénomènes à l'aide de ces principes, et il en est de même des idées de nombre, de temps, d'espace. D'une manière générale, les « catégories ne sont des « vérités » qu'en ce sens qu'elles sont pour nous des conditions d'existence (138) ». Aussi, est-ce par un véritable abus que la raison humaine transforme ses propres modes de penser en lois universelles du monde. Le préjugé des préjugés, c'est de supposer qu'il existe **un monde-vérité et que ce monde-vérité est plus précieux que le monde apparence**, il serait possible, au contraire, « que la conformation véritable des choses fut dangereuse et opposée aux conditions premières de la vie à tel point que l'apparence serait précisément nécessaire pour permettre de vivre (139) ».

(134) NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, § 269. Trad. II, p. 18.
Cf. *Pensée*, p. 267.

(135) *Pensée*, p. 265.

(136) NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, § 276. Trad. II, p. 28.
Cf. *Pensée*, p. 265.

(137) NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, § 271. Trad. II, p. 21.

(138) *Ibid.*, § 272. Trad. II, p. 24.

(139) *Ibid.*, § 289. Trad. II, p. 55.

Il est exact, dira Fouillée, et c'est ce qu'il faut accorder à Nietzsche, que la pensée ne se sépare pas des autres processus de la conscience : action et sentiment, mais de là on ne peut conclure à la négation de la pensée même. Comme fait de conscience, elle ne peut pas être illusoire, et quant à sa valeur de vérité, Nietzsche lui-même l'admet implicitement puisqu'il argumente pour soutenir ses idées, puisqu'il parle d'une logique fausse. « Il n'y aurait pas de fausseté s'il n'y avait pas de vérité (140) » ; dès lors, si notre connaissance est approximative et imparfaite, il n'en résulte pas qu'elle n'enferme aucune vérité : « l'approximation elle-même est un rapport vrai ; c'est un réel progrès vers des rapports qui existent indépendamment de nous (141) ». Par exemple, le « rapport de l'orbite de Mars à l'orbite de la Terre a beau n'être qu'une relation déterminée par nous imparfaitement, cette courbe est-elle tout entière « fictive » et n'existe-t-elle que pour nos *besoins vitaux* (142) » ?

D'ailleurs, l'hypothèse de Nietzsche se détruit elle-même : la nature n'agit pas avec des apparences et des illusions ; « si elle a réalisé la vie, c'est au moyen de réalités où, ensuite, nous introduisons, nous, certaines apparences par nos sensations et conceptions, mais selon des lois qui, elles-mêmes, sont ancrées dans la réalité (143) ». Et si, de la vie, on passe à la pensée, comment pourrions-nous penser si les conditions premières de la pensée étaient en opposition avec le réel ? Sans doute la « vie est obligée d'affirmer pour se développer et s'épandre » ; sans doute « l'affirmation est un élan de la volonté (144) » (et Fouillée remarque qu'il l'a montré bien avant Nietzsche dans *La Liberté et le Déterminisme*). Mais pourquoi la vie est-elle obligée d'affirmer, de supposer des objets identiques à eux-mêmes, d'agir en se conformant à certaines notions ? Nietzsche voit dans l'obligation où nous sommes d'adopter ces notions une preuve de leur pure subjectivité ; pourtant, si « nous étions les seuls

(140) *Pensée*, p. 265.

(141) *Ibid.*, p. 266.

(142) *Ibid.*, p. 266.

(143) *Ibid.*, p. 267.

(144) *Ibid.*, p. 268.

inventeurs du temps, de l'espace et de la causalité, s'il n'y avait rien de vrai dans ces prétendues erreurs fondamentales de l'esprit humain, pourquoi aurions-nous le besoin vital, sous peine de mort, de calculer nos actions d'une manière conforme à ces erreurs et non d'une autre manière (145) ? » N'est-ce pas Nietzsche qui, selon son expression, émet un décret de l'esprit lorsqu'il affirme que les jugements les plus universels sont les plus faux ? Et si rien n'est vrai, comment peut-il défendre, comme vraie, sa théorie du retour éternel ? Enfin, comment soutenir, à la fois, qu'il n'existe que des phénomènes et que certains de ces phénomènes sont mensongers ? « Le caractère purement *phénoménal* et mensonger du monde intérieur était logique chez Kant, chez Schopenhauer et Spencer lui-même, qui admettaient un monde *nouménal*, un « inconnaissable » au delà des phénomènes; il ne l'est plus chez Nietzsche qui n'admet aucune chose en soi. S'il n'existe que des phénomènes, il n'y a pas lieu de considérer les faits intérieurs comme plus mensongers que les autres (146).

D'un autre côté, le pragmatisme s'opposait vivement à l'intellectualisme. La vérité, soutenait-il, n'est pas un certain caractère inhérent aux idées, celles-ci étant vraies ou fausses selon qu'elles correspondent ou ne correspondent pas à la réalité; la vérité d'une idée dépend du succès auquel elle nous conduit; l'idée vraie est celle qui nous satisfait et on peut dire que « la *matière* du vrai est... absolument identique à celle du satisfaisant (147) ».

Un des premiers pragmatistes, Peirce, disait que « toute la fonction de la pensée est de créer des habitudes d'action (148) », d'où il suit que, pour « déterminer le sens d'une pensée, il faut... simplement déterminer quelles habi-

(145) *Ibid.*, p. 271.

(146) *Ibid.*, p. 274.

(147) W. JAMES : *Idée de vérité*. Trad., p. 139.

(148) *Revue philosophique*, 1879, I, p. 46. Traduction française de l'article intitulé : *How to make our ideas clear*.

C'est PEIRCE qui a le premier employé le mot *Pragmatism*.

tudes elle produit (149) », que, pour savoir si une idée ou un jugement sont vrais, il faut « considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception (150) ». W. James va plus loin et affirme : « La vérité d'une idée n'est pas une propriété qui se trouverait lui être inhérente et qui resterait inactive. La vérité est un *événement* qui se produit pour une idée. Celle-ci *devient* vraie; elle est *rendue* vraie par certains faits. Elle acquiert sa *vérité* par un travail qu'elle effectue, par le travail qui consiste à se vérifier elle-même, qui a pour but et pour résultat sa *vérification* (151) ». Et cette vérification se fait par les conséquences pratiques de l'idée; une idée est vraie parce qu'elle est utile, parce qu'elle nous engage *dans une direction valant d'être prise* (152).

Un peu plus tard, Schiller, et aussi Dewey, insistaient plus encore que James sur cette assertion que l'activité spéculative dépend de l'activité pratique. Schiller niait qu'il put exister une vérité absolue et affirmait la relativité de nos connaissances, non pas aux lois de notre esprit, mais à nos besoins, à nos intérêts et, par-dessus tout, aux conditions inéluctables de l'action. Ce qui constitue la valeur d'une proposition, c'est ce qui en résulte pour quelque intérêt humain (153), et si une proposition n'a aucune conséquence pour notre vie, elle n'est ni vraie ni fausse. Schiller distingue la vérité comme prétention (*claim*), autrement dit, le fait que toute affirmation prétend d'abord à être vraie, et la vérité comme vérification ou validité (*validity*), c'est-à-dire la vérité éprouvée et ratifiée (154). La vérité, comme vérification, ne peut se baser que sur les applications de la vérité comme prétention (155). Aussi, pour déterminer si une réponse à une question est vraie ou fausse, nous

(149) *Ibid.*, p. 47.

(150) *Ibid.*, p. 48.

(151) W. JAMES : *Pragmatisme*. Trad., p. 185.

(152) Cf. *Ibid.*, p. 188.

(153) Cf. SCHILLER : *Etudes sur l'humanisme*. Trad., p. 6.

(154) Cf. *Ibid.*, p. 182.

(155) Cf. *Ibid.*, p. 10 : « La vérité d'une assertion dépend de son application ».

n'avons qu'à noter ses effets par rapport à la recherche dont il s'agit et qui a donné lieu à la question. Si les effets sont favorables, la réponse est « vraie » et « bonne » ; dans le cas contraire, elle est réputée fausse (156). C'est donc le succès qui décide de la vérité. Et le succès étant chose toute relative, il s'ensuit, semble-t-il, que la vérité elle-même est relative à l'esprit individuel, qu'une même proposition peut être vraie pour un individu et fausse pour un autre (157), vraie à un moment et fausse à un autre. Un jugement n'est pas vrai, il *devient* vrai quand l'expérience l'a vérifié.

En un mot, pour les pragmatistes, il ne faut pas dire seulement que nous constatons ou vérifions la vérité d'une assertion, mais encore que nous faisons la vérité. Il y a construction de la vérité, « making of truth (158) ». « La vérité est une chose qui *se fait*, de même que la santé, la richesse et la force, au cours de notre expérience (159) ». Et il n'y a

(156) Cf. *Ibid.*, p. 199 sqq. Cf. *Communication de Schiller au congrès de philosophie de Heidelberg*. (*Revue de Métaphysique*, 1908, p. 946.)

(157) Toutefois SCHILLER admet qu'il y a vérité universelle parce que la société exerce son empire sur les individus et les amène à se prononcer dans le même sens, à accepter les mêmes jugements. (Cf. *Etudes sur l'humanisme*, p. 197.)

(158) Cf. SCHILLER : *Etudes sur l'humanisme*. Trad., p. 230 sqq.

SCHILLER nous dit que l'affirmation d'une vérité indépendante conduit nécessairement à l'affirmation d'une vérité invérifiable, car, puisque la vérité est indépendante, elle ne peut dépendre essentiellement de sa vérification. Une vérité, étant vraie en elle-même, resterait tout aussi vraie, non seulement si elle n'était pas vérifiée, mais même si elle était invérifiable. Et, là-dessus, SCHILLER ironise : La doctrine d'après laquelle il pourrait y avoir des vérités invérifiables étant elle-même invérifiable est une preuve très claire de sa propre vérité... une telle démonstration doit sembler très satisfaisante à l'esprit d'un rationaliste. (Cf. *Communication au congrès de philosophie de Heidelberg*. *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 943.)

SCHILLER ne confond-il pas ici *invérifié* et *invérifiable* ?

(159) W. JAMES, *Pragmatisme*, Trad., p. 200. Cf., pp. 185-189.

W. JAMES écrit : « La vérité « absolue », la vérité que nulle expérience ne viendra jamais altérer est ce point idéal, toujours à perte de vue, vers lequel nous imaginons que toutes nos vérités temporaires effectueront, un jour ou l'autre, leur convergence ». (*Ibid.*, pp. 203-204.)

pas de vérité universelle, du moins pour le pragmatisme radical.

La thèse des idées-forces se rapproche, nous l'avons déjà vu, du pragmatisme en ce qu'elle insiste sur le caractère actif et finaliste de la connaissance. Certains textes de Fouillée pourraient être signés par un pragmatiste : « Toute idée, tout sentiment n'existe qu'en vue de l'action et tourne en action... C'est la portée pratique qui fait la valeur théorique, qui distingue la réalité du rêve, même du rêve bien lié (160) ». Et Fouillée ajoute ici : « Comment reconnaissons-nous que nos idées ressemblent aux réalités ou, du moins, que leurs rapports ressemblent aux rapports des réalités ? Pour cela nous n'avons qu'un moyen : agir et nous mouvoir selon notre idée afin de voir si elle est une force capable de conséquences pratiques dans le monde réel... Seule la force de l'idée, son lien avec l'action et le mouvement permet de lui attribuer une valeur objective (161) ». Il n'y a donc pas lieu « de séparer une pensée théorique et une pensée pratique : il n'y a, au fond, qu'une manière de penser qui, dans son origine, est essentiellement pratique, c'est-à-dire *issue* d'appétitions et *tendant* à des appétitions (162) ».

Toutefois, Fouillée est très éloigné de la théorie pragmatiste de la vérité et il l'a vivement critiquée. Il lui reproche l'obscurité des idées, le vague des définitions, la confusion des points de vue, l'imprécision des formules (163).

D'abord, de ce que la vérité est relative à des objets

(160) *Psychologie*, I, p. 304.

(161) *Ibid.*, p. 305.

(162) *Ibid.*, p. 305.

(163) A un critique qui émet cette opinion que, dans la théorie des idées-forces, se trouve « percée une ouverture » par où le pragmatisme pourrait entrer (Cf. *Revue de Métaphysique*, Sept. 1911, suppl. p. 6), FOUILLÉE répond que la pragmatisme n'a aucune porte ouverte dans la théorie des idées-forces, car, dans cette thèse, la puissance réalisatrice qui appartient à la pensée ne fait pas la vérité, mais la présuppose au contraire. (Cf. *Revue de Métaphysique*, Janv. 1912, suppl., p. 26.)

sensibles, ce que l'on peut accorder, de ce qu'elle « porte toujours sur des actions et des rapports d'actions, c'est-à-dire sur des réalités d'expérience qui se manifestent en *causant* des effets, il n'en résulte nullement que la vérité soit en elle-même une simple utilité pour l'action, un but d'action (164) ». « La vérité objective consiste dans la solidarité des relations dont j'ai conscience avec les relations qui existent (165) » ; elle est un rapport d'harmonie entre l'ordre de mes idées et l'ordre des réalités objectives. Or, le pragmatisme confond l'acte de l'intelligence concevant ce rapport d'harmonie entre elle et les choses avec l'acte de la volonté poursuivant des fins subjectives, des buts utiles, et c'est là son erreur fondamentale (166). Il est bien vrai que la fonction primitive de la pensée, c'est de diriger l'action, mais on n'en saurait conclure que toute croyance servant à l'action soit vraie. Deux croyances contraires peuvent engendrer également une action utile ; dira-t-on qu'elles sont vraies en même temps ? Non, le succès de l'action ne suffit pas « à prouver la vérité intrinsèque des idées qui la dirigent, il prouve seulement que ces idées ont eu de la puissance et renfermaient certains éléments de réalisation (167) ». Une erreur peut être féconde et, d'autre part, il y a des vérités qui ne nous aident pas à vivre et n'en sont pas moins des vérités. Valeur objective et utilité sont deux caractères différents de la connaissance et « on aura beau faire voir que le concept est un « instrument » pour la vie, on ne lui retirera pas pour cela sa portée cognitive (168) ».

Dira-t-on qu'en parlant d'utilité, on n'a pas en vue seulement les utilités biologiques, mais les fins quelles qu'elles soient de la nature, y compris celles qui viennent de ses tendances supérieures ? Affirmera-t-on, avec Schiller, que la nécessité d'une proposition est simplement l'indication de notre besoin, d'un besoin quelconque, une proposition

(164) *Pensée*, p. 291.

(165) *Ibid.*, p. 291.

(166) Cf. *Ibid.*, pp. 291-192.

(167) *Ibid.*, pp. 293-294.

(168) *Ibid.*, p. 295.

étant vraie parce qu'elle est un moyen pour nos fins (169) ? On n'aura pas pour autant rendu la thèse plus juste. Faire découler la vérité de l'utilité, c'est renverser le rapport de l'une à l'autre : un théorème mathématique n'est pas vrai parce qu'il sert à nos fins, mais il sert à nos fins parce qu'il est démontrable et démontré.

Le pragmatisme constate que l'état de certitude produit un sentiment de satisfaction et que la vérité est objet d'amour; il remarque que nous sommes enclins à croire à ce qui nous plaît, à donner notre adhésion aux propositions qui se montrent susceptibles d'engendrer bonheur ou réussite. Vérités banales ! D'ailleurs, la psychologie des idées-forces a maintes fois insisté sur l'union constante du sentiment et du vouloir avec la pensée, sur la part de l'appétition dans le jugement, sur la fécondité des idées. Mais comment conclure de ces faits que « le jugement vrai n'exprime qu'un certain sentiment ou un certain vouloir (170) », que la vérité, c'est ce qui nous satisfait ?

Aussi les pragmatistes en arrivent-ils à parler de satisfaction intellectuelle, d'impression de cohérence qui serait le critérium de la vérité. William James parle des satisfactions « attachées au fait de croire à la pensée de nos semblables, à des réalités physiques indépendantes, à des événements passés, à d'éternelles relations logiques » ; il montre que « nous trouvons satisfaisant l'accord avec nous-mêmes, l'accord entre l'idée présente et tout le reste de notre bagage mental, y compris l'ordre entier de nos sensations et celui de nos intuitions de ressemblance et de différence et tout notre fonds de vérités antérieurement acquises (171) ».

(169) Cf. *Pensée*, p. 295. Cf. SCHILLER : *Personal Idealism*, II.

(170) *Pensée*, p. 296.

W. JAMES écrit : « *Le mot vrai désigne tout ce qui se constate comme bon sous la forme d'une croyance et comme bon en outre pour des raisons définies susceptibles d'être spécifiées.* » Et encore : « Ce qui pour nous serait le meilleur à croire, voilà qui ressemble assez à une définition de la vérité ». (*Pragmatisme*, Trad., pp. 83-84.)

(171) W. JAMES : *Idée de vérité*. Trad. p. 167. Cf. FOUILLÉE : *Pensée*, pp. 298-299. Et, ailleurs, W. JAMES écrit : « La vérité scien-

Et il insiste sur ce qu'une idée nouvelle doit — pour être adoptée — s'intégrer au contenu total de l'esprit (172).

Selon Fouillée, il n'y a en tout ceci que confusions et incohérences. D'abord, ce n'est pas la satisfaction intellectuelle, accompagnant la pensée, qui fait la vérité de celle-ci; n'y a-t-il pas des gens satisfaits de leur sottise ? « La cohérence ou consistance entre nos idées a beau produire une *impression* subjective qui l'accompagne, elle est elle-même une relation objective d'accord ou d'harmonie saisie par l'intellect, elle est un ensemble de rapports logiques (173) ». D'ailleurs, en quoi consistent ces rapports qu'une idée doit soutenir avec nos autres idées pour être acceptée comme vraie ? Si l'on veut « parler de relations qui fassent *concorde* une partie de l'expérience avec les autres parties de l'expérience (174) », il s'agit bien de rapports logiques en même temps que de rapports de fait, et on ne peut plus prétendre jeter par-dessus bord les canons de la logique.

Ensuite, l'identification du vrai et du vérifié ne constitue-t-elle pas un paradoxe évident ? « La vérification n'est pas la vérité, elle est la découverte toujours imparfaite et souvent provisoire de la réalité (175) ». Comment, d'ailleurs, le fait de la vérification est-il lui-même affirmé comme vrai ? Est-ce par une nouvelle vérification ? Mais on pourrait aller ainsi à l'infini. Et puis, si les idées sont vraies en vertu de leur accord avec l'expérience, que devient le rôle de leur finalité, de leur concordance avec nos besoins, carac-

tifique est celle qui nous donne la plus forte somme de satisfactions..., mais son accord avec les vérités acquises, comme avec un fait nouveau, reste ici la plus impérieuse des exigences ». (*Pragmatisme*, Trad., p. 199.)

(172) « Une opinion nouvelle entre en ligne de compte parmi les opinions « vraies » dans la mesure exactement où elle satisfait chez l'individu le besoin d'assimiler aux croyances dont il est comme approvisionné, ce que son expérience lui présente de nouveau. » (*Ibid.*, p. 72.)

(173) *Pensée*, p. 299.

(174) *Ibid.*, p. 302.

(175) *Ibid.*, p. 300.

tères donnés par ailleurs comme le signe de leur vérité ? L'expérience n'est-elle pas ce qu'il y a de plus objectif, de plus indépendant de la volonté ?

La vérification ne produit pas les rapports qu'elle constate, elle présuppose des lois en vertu desquelles elle s'opère, mais qui sont indépendantes d'elle, et, à plus forte raison, indépendantes des sentiments ou volontés qui ont pu nous déterminer à l'entreprendre. La vérification est une opération *théorique*, logique, où, au moyen de sensations passives, nous découvrons des rapports extérieurs et *constants*, rapports indépendants de nos fins subjectives et même du fait que nous en prenons connaissance (176).

Comment pourrait-il en être autrement ? Si on dit, avec les pragmatistes, que la vérification fait la vérité, dès lors que l'homme est la mesure du vrai, il faudra conclure que « le passé a eu besoin pour exister et être vrai que l'homme le connût (177) », par exemple, que les phases de la lune et leurs relations n'étaient pas vraies avant l'apparition de l'homme sur la terre. W. James remarque que nous ne pouvons pas vérifier directement le passé et il en conclut que l'existence du passé ne nous est garantie que par ses prolongements actuels, par le fait que les idées que nous nous en formons se montrent fécondes, sont des idées qui paient (178). Et, nous dit M. Moore, l'idée de César, passant le Rubicon, agit encore aujourd'hui sur nos esprits ; le passé se continue dans le présent et c'est pour cela que

(176) Cf. *Ibid.*, pp. 302 à 304.

W. JAMES remarque que, si l'existence des sensations ne dépend pas de nous, leur interprétation, les idées que nous en tirons dépendent bien de nous, de nos intérêts, de nos points de vue, ce qui fait que diverses personnes interprètent diversement les mêmes faits. (Cf. *Pragmatisme*. Trad., pp. 222 à 225.)

(177) *Pensée*, pp. 306-307.

(178) Cf. W. JAMES : *Pragmatisme*. Trad. pp. 196 à 199.

« Jules César a vraiment existé et, de même, les monstres antédiluviens... Ce « passé lui-même », son existence nous est garantie par le fait qu'il s'accorde avec toutes les choses qui existent présentement » (p. 197).

nous pouvons en affirmer l'existence (179). Enfin, pour le pragmatiste, les prédictions relatives à l'avenir ne seraient vraies que pour autant qu'elles correspondraient à ses besoins, à son expérience actuelle; bien plus, les autres hommes n'existent que s'ils servent ses fins personnelles, leurs états de conscience ne sont vrais que s'ils se rapportent à ses propres tendances. Le pragmatiste, fidèle à son principe, « serait muré dans le solipsisme (180) ».

Mais c'est précisément ce principe qui est faux. Ce ne sont ni nos besoins, ni notre expérience qui font la vérité; ce n'est pas la méthode de la connaissance qui crée l'objet de la connaissance; « elle doit, tout au contraire, s'y soumettre docilement, sans retour sur le *moi* et sur ses *fins*, par une recherche désintéressée des causes et de leur interaction (181) ». Et si nos représentations deviennent utiles, c'est parce que, d'abord, elles sont vraies, indépendamment de cette utilité (182).

En résumé, le pragmatisme roule sur l'ambiguïté du mot *vérité*. Tantôt, ce mot désigne une « *harmonie de notre intelligence avec les réalités* (183) », autrement dit, la connaissance de la réalité, et, en ce sens, il est juste de dire, avec les pragmatistes, qu'il n'y a pas de vérités toutes faites dans nos intelligences. La vérité est alors un « rapport de conformité entre notre manière de penser, laquelle est une certaine action intérieure, et la manière dont les choses

(179) Cf. M. MOORE : *Pragmatism and his critics*. Ch. V. *How ideas work*.

(180) *Pensée*, p. 309.

W. JAMES a répondu au reproche de solipsisme : Il nous dit que le pragmatisme est purement épistémologique et que, s'il n'est pas incompatible avec le solipsisme, il n'a avec lui aucune affinité spéciale. (Cf. *Pragmatisme*. Trad., pp. 296 à 299.) De son côté, SCHILLER insiste sur le caractère social du vrai. Toutefois, quand le pragmatisme fait de la vérité le résultat d'une expérience individuelle qui vérifie une idée, ne tombe-t-il pas par là dans le solipsisme ?

(181) *Pensée*, p. 309.

(182) Cf. *Ibid.*, pp. 310-311. *Esquisse*, p. XXXIX sqq.

(183) *Esquisse*, p. XXXIX.

agissent extérieurement (184) » ; elle se fait peu à peu à mesure que progresse la connaissance. Tantôt le mot *vérité* désigne « *les rapports intelligibles qui existent objectivement entre les réalités elles-mêmes et rendent possible le rapport même de ces réalités à toute intelligence* (185) ». Et alors on peut dire « que les vérités sont toutes faites ou préformées... dans les réalités (186) », puisqu'on entend, par *vérités*, des rapports qui « sont immanents aux réalités mêmes (187) ». Ainsi, tandis que, pour le pragmatisme, une chose devient vraie quand l'esprit en prend connaissance, pour Fouillée il y a une vérité indépendante de toute connaissance, non pas, bien entendu, de toute connaissance possible, mais de toute connaissance réelle. W. James suppose un univers composé de deux êtres seulement : l'empereur César mort et lui, James, disant : « César a réellement existé ». Et il nous explique que, dans un tel univers, cette assertion ne serait pas vraie puisqu'elle ne se baserait sur aucune expérience. Pour qu'elle le devienne, il faut que l'existence de César ait eu des effets, par exemple, que César ait écrit un manuscrit dont je vois une réimpression, de telle sorte que je puisse dire : « Le César dont je veux parler est l'auteur de cela (188) ». Reprenant le même exemple, Fouillée affirme au contraire qu'un « univers composé uniquement de la mort de César, sans aucun souvenir ultérieur de personne, serait un univers où il est vrai que César est mort — vrai, c'est-à-dire *affirmable* pour toute intelligence, n'y eut-il de fait aucune intelligence pour l'affirmer (189) ». Il ne se demande pas ici en quoi pourrait

(184) *Ibid.*, p. XL.

(185) *Ibid.*, p. XXXIX.

(186) *Ibid.*, p. XL.

(187) *Ibid.*, p. XL. Cf. *Pensée*, p. 307.

W. JAMES écrit : « Une réalité indépendante de la pensée humaine est... une chose qui ne semble pas facile à découvrir ». (*Pragmatisme*. Trad., p. 225.) Et SCHILLER insiste sur l'impossibilité de décrire le monde tel qu'il était à son origine et tel qu'il est en dehors de nous. (Cf. *Personal Idealism*, p. 60.)

(188) Cf. W. JAMES : *L'Idée de vérité*, pp. 193-194.

(189) *Pensée*, p. 307.

consister un univers, sans aucun esprit pour le connaître, une vérité *affirmable*, bien qu'il n'existât, par hypothèse, aucun être susceptible de l'affirmer. Pour lui, du moment qu'il y a des choses intelligibles, il y a *vérité* — qu'il existe ou qu'il n'existe pas effectivement des intelligences pour connaître ces choses intelligibles — et, lorsque ces choses seront saisies par une intelligence, alors il y aura *connaissance de la vérité*. Aussi, dans cette formule par laquelle M. Bergson résume l'essentiel de la conception pragmatiste de la vérité : « *tandis que, pour les autres doctrines, une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme c'est une invention* (190) », Fouillée ne voit-il qu'une heureuse expression qui met « en évidence la confusion pragmatiste de la vérité avec la connaissance (191) ». La connaissance est une découverte quand elle est vraie, c'est-à-dire en accord avec le réel; elle est en même temps une invention, en ce sens qu'elle est un effort de l'intelligence pour reconstruire le réel dans l'esprit, pour émettre des hypothèses qui nous le fassent toucher en quelque sorte. On peut donc dire que « toute découverte non fortuite pré-suppose une invention (192) », et que « toute invention n'a de valeur que si elle aboutit à une découverte (193) ».

Fouillée s'oppose radicalement au pragmatisme anglais et américain. Se rapproche-t-il alors de ce pragmatisme modifié, en même temps que précisé, de ce pragmatisme sociologique, pourrait-on dire, qu'adopte M. Lalande ?

Lorsque le pragmatisme, remarque très justement celui-ci, nous dit que la pensée vraie est celle qui répond à nos besoins, il devrait préciser de quels besoins il s'agit. Il y a chez un même individu diversité et aussi opposition de tendances; dès lors, la question qui se pose est celle-ci :

(190) BERGSON : *Vérité et réalité. Introduction dans Pragmatisme*, de W. JAMES. Trad., p. 11. *Invention* en ce sens que nous « inventons la vérité pour utiliser la réalité comme nous créons des dispositifs mécaniques pour utiliser les forces de la nature ». (*Ibid.*)

(191) *Esquisse*, p. XXXVIII.

(192) *Ibid.*, p. XL.

(193) *Ibid.*, p. XXXVIII.

« Quelles sont, parmi nos tendances, celles dont la satisfaction garantit une valeur logique à la pensée qui les satisfait (194) ? » Or, si nous recherchons quelles tendances satisfont les vérités unanimement reconnues comme telles, nous voyons que ce ne sont pas nos tendances particulières, ni surtout particularistes. Ce que satisfait une proposition dont personne ne doute, c'est cette relation sociale « qui tend à l'assimilation des esprits dans une pensée, un sentiment, une manière d'agir où les différents individus s'effacent ou, du moins, ne sont plus comptés pour des valeurs positives (195) », de sorte qu'on peut dire que cette « tendance est celle qui définit la vérité (196) ». Le vrai, ce serait alors ce qui se montre universellement valable ou, au moins, ce vers quoi tendent les opinions humaines de mieux en mieux éclaircies et confrontées (197).

En certains textes, Fouillée est très proche du point de vue de M. Lalande; il écrit : objectivité, « c'est réalité vérifiable pour toute intelligence placée dans les mêmes conditions et *relations* que nous, objectivité, c'est abandon de la subjectivité individuelle, c'est extension d'une relation à tous les hommes et à tous les esprits (198) »; il admet que l'accord de notre pensée avec les *autres pensées* est caractéristique du vrai, mais il ajoute ici que le caractère *social* du *vrai* lui paraît dérivé et non primitif (199).

(194) LALANDE : *Revue philosophique*, 1908, I, p. 23.

(195) *Ibid.*, p. 23.

(196) *Ibid.*, p. 23.

(197) Cf. *Ibid.*, p. 143.

M. LALANDE ajoute que, d'une telle conception, où on définit la vérité par la subordination de la pensée individuelle à la pensée collective, par la convergence des pensées diverses en une pensée unique, on trouve les pierres d'attente dans le pragmatisme et, notamment, chez M. PEIRCE. (*Ibid.*, p. 143.)

PEIRCE écrit en effet : « L'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons le vrai et l'objet de cette opinion est le réel ». (*Comment rendre nos idées claires*, *Revue philosophique*, 1879, I, p. 56.)

(198) *Pensée*, p. 289.

(199) Cf. *Ibid.*, p. 292, avec la note qui se réfère à l'article de M. LALANDE.

M. Lalande a relevé cette remarque où il était visé : M. Fouillée m'objecte que le caractère de communauté du vrai lui semble dérive et non primitif. S'agit-il de la *ratio essendi*, je n'hésite pas à le reconnaître. S'agit-il de la *ratio cognoscendi*, les choses deviennent précisément inverses (200). La vérité, dit-on, est la conformité au *réel* (201). Et on peut accepter cette définition, mais alors il faut se demander qu'est-ce que le réel ? « On ne peut le définir qu'en fonction de la vérité... Il faut partir de quelque chose. Partons donc de ce fait que, parmi les propositions que je puis formuler et comprendre, les unes sont vraies, les autres sont fausses. Cherchons ce qu'il y a de commun entre les premières et ce qui les distingue des secondes : Ce sera la *ratio cognoscendi*, nous trouvons qu'elle consiste en gros dans l'accord des esprits et le succès des actions (202) ». Et, ajoute M. Lalande, le progrès de la connaissance vraie se définit par l'assimilation des esprits entre eux, par l'assimilation des choses entre elles, par l'assimilation des choses aux esprits. Alors, si nous admettons un monde de réalités objectives, nous pouvons « transformer en conformité à ce monde objectif toute la communauté de pensée déjà acquise et bien consolidée : voilà notre *ratio essendi* de la vérité (203) ».

A son tour, Fouillée a répondu à ces objections de M. Lalande : « Le sentiment de l'objectivité et de la vérité précède le succès de nos actions sur la matière et conditionne le sentiment de notre communauté avec d'autres esprits dont M. Lalande fait le critérium du vrai et de l'objectif... il faut préalablement que nous existions et que d'autres êtres existent pour que nous puissions connaître l'accord de notre pensée avec leur pensée, bien plus, il faut que nous connaissions leur pensée pour savoir si elle répond à la nôtre (204) ». Et il ajoute : « J'ai d'ailleurs insisté moi-

(200) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 19.

(201) Cf. *Pensée*, p. 289.

(202) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 20.

(203) *Ibid.*, p. 20.

(204) *Ibid.*, pp. 76-77.

même... sur le caractère social de nos catégories qui vient s'ajouter à leur caractère logique, mais qui présuppose ce dernier, le succès de nos idées au dehors est une conséquence, non un principe de vérité... L'océan avait son flux et son reflux avant que les hommes eussent calculé les marées (205) ».

Les critiques de Fouillée n'atteignent pas, semble-t-il, le pragmatisme — surtout si nous nous référons à celui de W. James — aussi sûrement et complètement que le croit l'auteur. Remarquons que W. James admet l'existence de réalités antérieures à la connaissance que nous en avons et indépendantes de celle-ci. Seulement, quand il parle de *vérité*, il n'entend jamais par ce mot un rapport objectif existant entre des réalités; il le prend au sens subjectif; la vérité, c'est « essentiellement une relation entre deux choses : une idée, d'une part, et la réalité extérieure à l'idée, d'autre part (206) ». Et ce qu'il soutient, c'est que les réalités ne nous sont connues qu'au moyen de croyances et que la valeur objective de nos croyances ne se peut déterminer qu'en se référant à leurs conséquences (207). Aussi,

(205) *Ibid.*, pp. 77-78.

M. LALANDE voit chez FOUILLÉE « une crainte mal justifiée du consentement universel ou, pour mieux dire, du consentement spirituel ». (*Ibid.*, p. 18.) Il lui reproche de vouloir chercher une philosophie « sans présuppositions ». Et il ajoute : « La philosophie ne saurait se constituer sans un minimum d'assumptions données, de faits et règles de droit qui ne se prouvent qu'en demandant à autrui : les admettez-vous ? » (*Ibid.*, p. 18.)

Dans le passage incriminé, FOUILLÉE critique la méthode kantienne qui pose immédiatement, au delà du phénomène, le noumène. Mais, assurément, la philosophie de FOUILLÉE n'est pas sans présuppositions; seulement ces présuppositions, il les tire de ce qu'il juge être la nature de la conscience étudiée par la méthode réflexive plutôt que du consentement universel.

(206) W. JAMES : *Idée de vérité*. Trad., p. 142.

(207) « S'il n'y a pas de réalités, les croyances sont fausses, mais s'il y a des réalités, comment pourraient-elles jamais être connues sans que, tout d'abord, on y *croie* et comment pourrait-on y croire, si ce n'est tout d'abord en ayant d'elles des idées qui opèrent d'une façon satisfaisante. » (*Ibid.*, p. 211.)

se plaint-il que ses adversaires ne distinguent pas suffisamment les deux notions de vérité et de réalité : « Les réalités ne sont pas *vraies*, elles *sont*, et les croyances sont vraies *de* ces réalités (208) ». Or, dans l'esprit de l'antipragmatiste, les deux notions sont parfois confondues, la réalité est traitée comme si elle était vraie et inversement. Il ne semble pas que Fouillée commette cette confusion, mais, d'autre part, est-il parfaitement juste quand il accuse le pragmatisme de rouler sur l'ambiguïté du mot vérité ? Il dit : « Les choses et leurs rapports n'ont pas attendu que nous les « inventions » pour exister, pas plus que la planète Neptune n'a attendu Leverrier (209) ». W. James n'y contredirait pas (210), mais il ajouterait que, jusqu'à Leverrier, l'existence de Neptune — pour réelle qu'elle fût — n'était pas vraie ou, tout au moins, n'était vraie qu'en tant qu'elle impliquait une connaissance possible.

En outre, remarque W. James, pour qu'une croyance mérite d'être qualifiée *vraie*, il ne suffit pas qu'elle nous procure une satisfaction subjective; il faut qu'elle nous mène ou puisse nous mener à une réalité (211). C'est donc toujours à l'expérience qu'il faut en revenir. Et W. James répond, par là, à ceux qui disent que le pragmatisme n'explique pas que des erreurs puissent être satisfaisantes ou des vérités déplaisantes.

Mais il reste que, pour les pragmatistes, c'est avant tout l'expérience concrète et individuelle qui doit décider de la vérité d'une proposition; pour Fouillée, c'est — en même temps que l'expérience — et c'est surtout le raisonnement

(208) *Ibid.*, p. 171.

(209) *Esquisse*, p. XXXIX.

(210) Cf. W. JAMES : *Idée de vérité*. Trad., pp. 169-170. « Si la réalité admise comme existante était biffée de l'univers intellectuel du pragmatiste, il donnerait sur-le-champ le nom de faussetés aux croyances subsistantes, en dépit de toutes les satisfactions qu'elles pourraient procurer. »

(211) La vérité d'un événement passé, présent ou futur, n'est pour moi qu'un autre nom de ce fait que, si jamais l'événement vient *effectivement* à être connu, la nature de la connaissance est déjà prédéterminée jusqu'à un certain point. (*Ibid.*, p. 255.)

basé sur les principes de la logique (212). Et, en définitive, l'antagonisme irréductible entre le point de vue de Fouillée et celui des pragmatistes consiste en ce que le premier admet des vérités indépendantes de la connaissance que nous en avons, indépendantes du temps; le second conçoit la vérité comme créée par notre affirmation et, dès lors, comme dépendant de celle-ci et ne pouvant lui préexister.

Ajoutons que la plupart des critiques, que les pragmatistes adressent au rationalisme, ne s'appliquent pas du tout à la conception de la vérité telle qu'on la trouve chez Fouillée. Quand W. James prétend que, « pour le rationaliste, la vérité reste une pure abstraction (213) »; quand il part en guerre contre « cette notion absolument vide d'une corrélation purement statique, d'une immuable « correspondance entre notre pensée et la réalité (214) »; quand il prête au rationaliste cette affirmation : « La réalité est là toute faite et achevée de toute éternité... et l'accord de nos idées avec cette réalité est cette vertu unique ou ce privilège inanalysable que nos idées possèdent (215) »; quand

(212) Un critique postérieur à FOUILLÉE distingue très justement entre *vérification* et *vérificabilité*. La vérité, ce n'est pas seulement ce qui est vérifié ou ce qui est effectivement vérifiable, mais aussi ce que l'on peut imaginer vérifiable. « La véritable solution du problème pourrait bien être de définir la vérité en termes de vérification éventuelle, à condition d'entendre par ce dernier mot l'imaginable autant que le réalisable »; alors la vérité d'un jugement ne dépend pas seulement de sa vérification empirique, mais aussi bien de ce qu'il est conçu comme vérifiable. (Cf. LEROUX, *Le pragmatisme*, pp. 313 à 315.)

FOUILLÉE ne contredirait certainement pas ceci, mais, pour lui, la vérification n'est pas toujours d'ordre expérimental; en bien des cas, elle est d'ordre rationnel. Ajoutons que W. JAMES a parlé de vérifiabilité comme signe du vrai, mais, pour lui, la vérifiabilité tient toute sa valeur de la vérification concrète éventuelle.

(213) *Pragmatisme*. Trad., p. 76.

(214) *Ibid.*, p. 77.

(215) *Ibid.*, p. 207. W. JAMES fait encore dire au rationaliste que la vérité de nos idées *règne, s'impose*, est incommensurable avec les faits ou les relations qui se constituent entre les faits, que sa seule mesure est la mesure épistémologique.

Schiller nous dit que la philosophie intellectualiste « a rêvé le rêve merveilleux d'une vérité... se prouvant d'elle-même, dépendant d'elle-même... repoussant comme un blasphème toute allusion à l'usage ou à l'application (216) » ; toutes ces critiques ou ces moqueries n'atteignent pas la thèse de Fouillée sur la vérité.

Si la valeur objective de la pensée ne se peut déterminer, ni du point de vue pragmatiste, ni du point de vue sociologique, faudra-t-il nous tourner vers l'intuition pour obtenir quelque vérité incontestable ?

Non, car l'intuition tombe sous tous les critiques que ses partisans adressent à la pensée conceptuelle.

M. Bergson met en doute la valeur objective des concepts. Comme les pragmatistes, il soutient qu'ils sont relatifs aux besoins de la vie, qu'ils « nous donnent le dessin de notre action possible sur les choses bien plus que celui des choses mêmes (217) ». En outre, pour lui, l'intelligence conceptuelle, procédant par abstraction, morcèle la vivante continuité de la nature, découpe, suivant son point de vue, ce qui, dans la réalité, se tient, isole ce qui est uni ; d'où il suit qu'elle déforme le réel. Enfin, le langage serait en quelque sorte un instrument trompeur parce qu'il recouvre, d'un masque impersonnel, des états d'âmes uniques (218).

En est-il bien ainsi et l'intuition n'est-elle pas encore plus déformatrice du réel que le concept ? De l'intuition pure et purement subjective, il n'y a pas à discuter, elle est ce qu'elle est, pour la conscience de qui l'éprouve, mais rien ne nous assure de sa vérité objective. Au contraire, tout « nous assure de la vérité de nos concepts (219) », parce que les rapports qu'ils expriment sont valables en dehors de nous et vérifiables par nous tous. D'ailleurs, si nos idées nous donnent le dessin de notre action possible sur les choses, c'est pour autant qu'elles nous donnent

(216) SCHILLER : *Etudes sur l'humanisme*. Trad., p. 19.

(217) *Pensée*, p. 392. Cf. BERGSON : *Evolution créatrice*, p. 206.

(218) Cf. *Pensée*, pp. 394-395.

(219) *Pensée*, p. 391.

d'abord le dessin des choses elles-mêmes. Et, puis, il n'est pas exact que les idées se forment uniquement en vue de l'action; souvent, au contraire, elles existent « pour nous permettre *de ne pas agir immédiatement*, sous l'influence d'un stimulant quelconque, de ne pas partir tout de suite, comme la flèche d'un arc (220) ». Les concepts ont, avant tout, pour but la réflexion intellectuelle et, qu'il s'agisse de la réflexion en vue de l'action extérieure, ou de la réflexion se prenant elle-même pour fin, ce qui importe à la pensée, c'est la fidélité et l'exactitude, c'est-à-dire la conformité des concepts aux lois du réel. D'autre part, il est vrai que l'intellectualisme exclusif isole ce qui, dans le réel, est uni, et découpe des ensembles selon son point de vue. Mais les reproches qu'on lui adresse retombent sur l'intuitionnisme. Le sentiment immédiat n'est-il pas un extrait et un abstrait détaché de l'ensemble de la vie mentale ? Nous donne-t-il autre chose qu'un fragment unique, dissocié d'avec tout le reste ? Ce sont les concepts, au contraire, qui arrivent à nous faire saisir autant que possible la continuité du réel. « Fondée sur les concepts, la science soude les choses et rétablit la continuité entre elles, bien loin de les éparpiller en petites paillettes (221) ». Analyser, a-t-on dit, en opposant analyse et intuition, consiste « à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle (222) ». Et il est vrai que l'analyse, d'un côté, appauvrit l'être de l'objet, mais, d'un autre côté, elle l'enrichit en nous faisant connaître ses raisons d'être et ses relations. Enfin, le langage n'est pas source d'erreur, au contraire ; il synthétise les résultats acquis par l'effort des consciences humaines et, par là, nous aide à comprendre les choses (223).

Au reste, l'erreur fondamentale de l'intuitionnisme contemporain, c'est de faire lui-même ce qu'il reproche à l'intellectualisme, c'est de « briser l'unité de la vie mentale

(220) *Ibid.*, p. 392.

FOUILLÉE ne convient-il pas ici qu'il y a parfois antagonisme entre pensée et action ? (Voir plus haut, p. 234 sqq.)

(221) *Ibid.*, p. 295.

(222) BERGSON : *Revue de Métaphysique*, 1903, p. 3.

(223) Cf. *Pensée*, p. 407.

en divisant ce qui est indivisible (224) », et cela par la séparation qu'il établit entre l'intuition et la pensée conceptuelle conçues comme « deux facultés différentes, parfois même opposées (225) ». « En effet, la pensée est partout, comme est partout le sentiment, comme est partout l'action (226) ». Et c'est la pensée qui fait la science et la philosophie.

*
* *

De la conception que se fait Fouillée de l'intelligibilité du monde, de la nature et de la valeur de la connaissance en général, découle naturellement celle qu'il se fait de la valeur de la science.

« La valeur de la science implique deux conditions: la réalité des rapports qu'elle établit, la réalité des termes entre lesquels elle les établit (227) ». Mais tandis que la psychologie saisit des termes réels, les états de conscience, les sciences physiques peuvent se contenter de ne saisir que des rapports réels sans se préoccuper de la nature des termes eux-mêmes, puisque ceux-ci ne nous sont qu'indirectement donnés par nos sensations. *Scientifiquement*

(224) *Ibid.*, p. 396.

(225) *Ibid.*, p. 397. FOUILLÉE vise directement ici la distinction bergsonienne de l'intelligence conceptuelle et de l'intuition.

(226) *Ibid.*, p. 397.

Avant FOUILLÉE, R. BERTHELOT avait formulé contre l'intuitionnisme bergsonien des critiques analogues : « tombant par un aveuglement singulier dans l'erreur qu'il reproche si justement à ses adversaires d'avoir commise, il [Bergson] a cru pouvoir ramener la raison tout entière aux produits immobiles et disjoints de l'activité rationnelle, aux concepts fixés dans les mots et il a laissé échapper l'activité unificatrice, le mouvement d'interpénétration qui est l'essence de la raison comme il est celle de l'esprit... il lui manque d'avoir pleinement compris ce qu'est ce rapport d'implication qui constitue la raison... » Et BERTHELOT ajoute que M. Bergson confond la raison et le raisonnement discursif. (*Evolutionnisme et platonisme*, p. 195. Critiques émises à la Société française de philosophie. Janv. 1907.)

(227) *Mouvement idéaliste*, p. 210.

parlant, « la réalité n'est pour nous qu'une série de choses inconnues, dans des rapports connus entre elles et avec nous, et la vérité est une identité de rapports (228) ». Toutefois, si la nature des termes ne nous est pas scientifiquement connue, ces termes, pourtant, sont objectifs puisque les sensations s'imposent à nous. Quant à ce qu'on appelle les principes des sciences comme l'espace, le temps, la matière, etc., ils n'ont rien d'arbitraire, « ils sont donnés nécessairement en vertu de notre constitution et de la constitution des choses qui agissent et réagissent l'une sur l'autre (229) ». On peut donc dire que la science est objective, qu'elle « est la réelle et actuelle connaissance d'un monde réel (230) » ; qu'elle est incomplète sans doute, mais non pas illusoire.

Fouillée s'attaque à ce qu'il appelle les paralogismes de la nouvelle philosophie des sciences (231), autrement dit à la conception de la science telle qu'on la trouve chez Poincaré, Boutroux, Milhaud, etc., et, surtout, chez M. Le Roy.

D'abord, en ce qui concerne les mathématiques, les notions et définitions sur lesquelles elles se basent ne sont pas, ainsi qu'on le prétend, des décrets de l'intelligence ou des intuitions que l'esprit crée librement... On trouve dans la nature les modèles des figures géométriques et, en outre, leurs définitions ne sont pas arbitraires, elles expriment des conceptions qui s'imposent à l'esprit. Ainsi, « il est *logique* et *nécessaire*, quand on analyse les propriétés de l'étendue, de concevoir un centre et des points également distants de ce centre (232) » Il est vrai qu'on donne souvent d'une même figure des définitions différentes, mais, en réalité, la seule vraie définition est celle qui énonce les propriétés premières et essentielles de la figure ; les autres sont des théorèmes qui dérivent de la définition première.

(228) *Ibid.*, p. 211. Cf., p. 210.

(229) *Ibid.*, p. 208.

(230) *Ibid.*, p. 213.

(231) Cf. *Pensée*, pp. 219 à 257.

(232) *Ibid.*, p. 223. Cf., p. 224.

Qu'est-ce donc alors que l'espace géométrique ? Ce n'est pas évidemment l'espace concret, tel que nous le percevons par nos sens. Est-ce une notion à priori, incluse dans notre raison, ou bien une idée formée, par abstraction, en partant des caractères de l'étendue concrète ? Fouillée parle de la « seule représentation positive que nous ayons de l'espace, quand nous le vidons de toute matière capable d'en différencier les parties, sans aucune hypothèse altérant cette notion pure d'espace vide (233) ». Et il ajoute : « Les espaces *autres* que notre espace sont aussi inconcevables, aussi *noumènes* qu'un temps autre que notre temps (234) ». Ainsi l'espace euclidien est le seul concevable pour notre esprit, et il est aussi le seul réel, non pas que l'expérience nous le donne, avec toutes les propriétés qui le définissent, mais parce que sa représentation existe en nous et est la condition même de la constitution de notre esprit — et ici Fouillée est tout proche de Kant — mais, d'autre part, cet espace est réel. Demande-t-on une preuve de cette réalité objective. Fouillée répondra : sans doute nous ne pouvons pas « expliquer comment il existe un espace... raison de plus pour y voir une nécessité subie par nous et inductivement par les choses (236) ».

L'espace est objectif parce qu'il y a accord entre les lois de notre esprit et les lois des choses ; et c'est pourquoi, aussi, les postulats euclidiens « s'imposent à nous en vertu même de notre constitution mentale, corrélative à la constitution des objets étendus et de l'espace (237) » ; en les énonçant, Euclide n'aurait pas dû se servir de la formule : *Je demande que*, mais de cette autre : « J'exige », ou, plutôt, la nature de la représentation « exige » (238).

On voit aisément par là ce qu'il faut penser des géométries non-euclidiennes. Ce sont des systèmes analytiques et déductifs. Elles valent logiquement du moment que les

(233) *Ibid.*, p. 233.

(234) *Ibid.*, p. 233.

(235) Cf. *Ibid.*, p. 171.

(236) *Mouvement positiviste*, pp. 37-38.

(237) *Pensée*, p. 226.

(238) *Ibid.*, p. 226.

théorèmes se déduisent des postulats admis, mais elles ne sont pas pour autant « des systèmes de propriétés spatiales réelles ou possibles (239) », car l'accord des conséquences avec les principes ne prouve rien pour la vérité des principes eux-mêmes. Toutefois, ce n'est pas l'expérience qui les condamne; elle ne saurait déterminer le choix entre divers systèmes analytiques, elle ne peut servir ici de critérium, car, si, par exemple, la somme des angles d'un triangle ne valait pas deux droits, nous ne pourrions nous apercevoir d'erreurs trop minimes pour tomber sous l'observation. La vraie raison de notre choix, c'est « que nous n'avons réellement pas le « choix » (240); c'est le fait que nous ne possédons la *représentation* que d'un seul espace, celui qui a trois dimensions, et est homogène, isotrope, sans courbure. Et c'est précisément l'homogénéité, la simplicité essentielle de la ligne droite, du plan, de l'espace tout entier qui entraînent cette vérité que, par deux points, on ne peut faire passer qu'une droite; qui entraînent aussi la vérité du postulat d'Euclide, relatif aux parallèles et l'existence de figures semblables. Les espaces non-euclidiens n'ont de l'espace que le nom. « La fonction de n variables, dont parlent les partisans de l'hyperespace, n'est qu'un « cadre logique » qui n'est pas plus espace qu'autre chose (241). » Ces prétendus espaces ne sont que des hypothèses algébriques; ils sont inconcevables en tant que représentations de l'étendue, et quand « les néo-géomètres rêvent des espaces de toutes sortes, ils donnent arbitrairement le nom d'espace à une fiction de l'esprit (242) ».

Fouillée critique la thèse de Poincaré. On sait que, pour ce dernier, de même que le système métrique n'est pas plus vrai qu'un autre système de mesures, de même une « géométrie ne peut pas être plus vraie qu'une autre, elle peut seulement être plus *commode* (243) ». Et la géométrie euclidienne est et restera

(239) *Ibid.*, p. 228.

(240) *Ibid.*, p. 228.

(241) *Ibid.*, p. 234.

(242) *Mouvement positiviste*, p. 39.

(243) POINCARÉ : *Science et hypothèse*, pp. 66-67.

la plus commode parce qu'elle est la plus simple, et parce qu'elle s'accorde assez bien avec les propriétés des solides naturels (244). Rappelant ce passage du grand mathématicien, Fouillée nous dit : Si on entend par vérité simplement la cohérence logique des démonstrations, Poincaré a raison, mais si, de plus, on entend par *vérité* la vérité des principes dont on part, la géométrie euclidienne est seule *vraie*, les autres ne sont que des « utopies mathématiques (245) ». En effet, imaginer une étendue et des postulats différents de ceux de la géométrie euclidienne, c'est — tout en obéissant au principe d'identité — aller contre le principe de raison suffisante; nous n'avons aucune raison d'admettre une géométrie non-euclidienne, les trois dimensions qu'enveloppe notre représentation de l'espace étant « *nécessaires et suffisantes* pour le déterminer *complètement* (246) »; et, par ailleurs, les postulats d'Euclide étant ceux qui découlent le plus logiquement et le plus simplement des combinaisons de lignes que nous pouvons faire dans cet espace. Et le principe de raison suffisante étant la loi du réel comme il est celle de la pensée, il s'ensuit que la géométrie euclidienne est aussi la seule objectivement valable. Les rapports qu'elle exprime « existent indépendamment de l'homme (247) ».

Si, des mathématiques, nous passons aux sciences physiques, nous trouvons même matière à critique chez les tenants de la nouvelle philosophie des sciences qui ont pris à tâche de montrer le caractère conventionnaliste, provisoire, approximatif des lois physiques.

Selon Poincaré, la science est un ensemble de conven-

(244) Cf. *Ibid.*, p. 67. M. LE ROY écrit aussi : « S'il y a des motifs de préférer l'espace euclidien, rien ne l'impose. (*Revue de métaphysique*, 1899, p. 394.)

(245) *Pensée*, p. 235.

(246) *Ibid.*, p. 235.

(247) *Ibid.*, p. 254. Un critique écrit très justement : « Dans la discussion des principes de la géométrie et de la physique, il n'y a pas que des sophismes que l'on peut réfuter au moyen d'Euclide... Cette incertitude des savants qui réfléchissent sur les principes de leur science est un indice à retenir... Voici des siècles que, sur ces principes, nous nous croyons définitivement instruits et l'on

tions commodés et qui réussissent. Tout ce qu'une loi scientifique nous permet d'affirmer, c'est qu'il est probable que tel phénomène se produira si telles conditions sont réalisées; une loi ne saurait être rigoureusement exacte; elle est approximative et toujours revisable (248) et Poincaré va jusqu'à dire que le triomphe des lois scientifiques est à la merci d'un fait nouveau et qu'il n'en est pas une, parmi elles, qui soit sûre du lendemain (249). Boutroux et M. Bergson émettent des idées analogues. Pour qu'une théorie scientifique fût définitive, dit ce dernier, il faudrait « que l'esprit pût embrasser en bloc la totalité des choses et les situer exactement les unes par rapport aux autres (250) ». Enfin, allant plus loin encore dans le sens du subjectivisme, M. Le Roy affirme que le savant crée le fait scientifique et qu'une loi de la science « *est non pas un total, une résultante ou un extrait de faits, mais une construction symbolique élevée à l'occasion de ceux-ci* » (251).

Fouillée observe d'abord qu'on ne distingue pas suffisamment les « *hypothèses* scientifiques, toujours revisa-

nous prouve que la maison où notre raison semblait devoir se reposer à jamais est en partie à reconstruire ». (*Revue de métaphysique*, 1911, supplément p. 6. *Compte rendu de l'ouvrage de Fouillée : La Pensée*). — FOUILLÉE n'a pas connu les théories de M. EINSTEIN, sans doute lui eussent-elles semblé plus paradoxales encore que celles qu'il critique.

Notons qu'en même temps que FOUILLÉE, M. BRUNSCHVIG émettait des idées analogues : « ...la géométrie euclidienne intellectuellement la plus simple, s'est jusqu'ici manifestée comme capable à elle seule, de porter le poids de l'univers physique. Pour nous, ce fait est tout autre chose qu'une convention de l'esprit avec lui-même analogue au choix d'un système de numération ou d'un système de coordonnées ; il faut y voir une hypothèse de l'esprit sur les choses qui, due sans doute à la suggestion des expériences originelles, a pris assez de consistance et de précision pour donner à l'esprit possession de la nature. La géométrie euclidienne est vraie en tant que nous la recueillons comme le produit de la collaboration entre l'esprit et les choses. (*Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 520.)

(248) Cf. POINCARÉ : *Valeur de la science*, pp. 248 à 252.

(249) Cf. *Pensée*, p. 248.

(250) BERGSON : *Evolution créatrice*, p. 225.

(251) LE ROY : *Revue de métaphysique*, 1899, p. 526. Cf. *Cahiers de la nouvelle journée* V, p. 159.

bles » et « les *lois* acquises à la science (252) ». Les lois ne sont pas conventionnelles, ne résultent pas d'un décret de l'esprit; elles sont partielles et relatives comme toute connaissance scientifique et susceptibles d'être précisées, dans le détail, et complétées par la découverte d'autres lois encore inconnues; mais cela ne les empêche pas d'être définitives dans ce qu'elles affirment : on pourra compléter la formule chimique de l'eau, on ne la détruira pas pour cela.

Fouillée ajoute que tous les paradoxes de la nouvelle philosophie des sciences se résument dans la notion de *commodité* donnée comme critérium de la valeur des lois scientifiques. Que faut-il entendre par *commodité* ? S'agit-il de la cohérence qui satisfait notre pensée ? Mais, si nous tenons à la cohérence, c'est qu'elle est une loi du raisonnement. S'agit-il du *succès* de la loi ? Le succès d'une connaissance dépend de la conformité des jugements aux choses. En résumé, la *commodité* n'est jamais qu'une conséquence; il n'y a pas de *commodité* absolue, de *commodité* en soi; notre « *commodité* vaut juste ce que valent les raisons objectives sur lesquelles on peut la faire reposer... Là où les raisons cessent, il n'y a plus rien pour la science; là où les raisons commencent, la *commodité* n'a plus rien à voir dans la science (253) ». Et Fouillée remarque que Poincaré est revenu, à plusieurs reprises et en modifiant sa pensée, sur le sens dans lequel il faut entendre la *commodité* scientifique. Après avoir affirmé que « ces deux propositions: « la terre tourne » et « il est plus commode de supposer que la terre tourne » ont un seul et même sens (254) », il s'est corrigé lui-même en répondant à ceux qui disent qu'une proposition scientifique est seulement commode : « Il est vrai qu'elle est commode, il est vrai qu'elle l'est non seulement pour moi, mais pour tous les hommes, il est vrai qu'elle restera commode pour tous nos descendants, il est vrai, enfin, que cela ne peut pas être par hasard (255) ». N'est-ce pas là reconnaître que « la *commodité* repose sur des *raisons objectives*, valables pour

(252) *Pensée*, p. 247.

(253) *Pensée*, p. 253.

(254) POINCARÉ : *Science et Hypothèse*, p. 141.

(256) *Pensée*, p. 252.

lous ou *universelles*, raisons... qui résultent de quelque *nécessité* (256) ? » Alors, pourquoi se servir du mot *commodité* (257) ?

Sans doute, la science est relative à un certain point de vue, dès lors, incomplète, il ne s'ensuit pas qu'elle soit illusoire. Et Fouillée résume sa pensée sur la valeur de la science en opposant, à la formule de Poincaré : « La science est un ensemble de conventions qui réussissent », cette autre formule : « La science est un ensemble de propositions raisonnées qui ne réussissent que dans la mesure où elles ne sont pas conventionnelles (258) ».

*
**

Au-dessus, ou plutôt au delà de la science, s'élabore, avec ses méthodes propres, la connaissance philosophique.

Cette connaissance nous permet-elle d'arriver seule-

(257) Il est vrai que le mot *commode* revêt chez POINCARÉ des sens assez différents, et, par là, imprécis, *commode* étant pris parfois au sens usuel, parfois comme synonyme de simple, parfois signifiant vérité objective. En effet, POINCARÉ finit par accorder aux lois scientifiques qualifiées de *commodes* la même valeur objective qu'à notre croyance à la réalité du monde extérieur. (Cf. *Valeur de la Science*, p. 270.)

En même temps que FOUILLÉE, R. BERTHELOT critiquait la notion de *commodité* chez POINCARÉ et montrait que celui-ci prend le mot *commode* en des sens différents : quand il s'agit de la notion de temps mathématique et des principes de la mécanique classique, la notion de *commodité* signifie, qu'entre diverses interprétations possibles des données de l'expérience, l'interprétation la plus simple est aussi la plus *commode*. En ce qui concerne les hypothèses de la physique, POINCARÉ dit qu'il faut prendre chaque fois l'hypothèse la plus *commode* sans trop se préoccuper de savoir si, d'un problème à l'autre, ces hypothèses ne sont pas contradictoires. Enfin, en ce qui concerne les principes de la physique (conservation de l'énergie, conservation de la masse, etc.) qui ne s'imposent, ni par la logique, ni par l'expérience, l'esprit choisit l'interprétation la plus *commode*, c'est-à-dire la plus simple des faits et il l'érige en convention que l'on gardera dans la science, quels que soient les faits d'expérience qui paraîtraient la contredire. (Cf BERTHELOT : *Un romantisme utilitaire*, I, p. 260 s.q.q.)

(258) *Pensée*, pp. 242-243.

ment à des probabilités ou bien est-elle susceptible de nous donner des certitudes ?

A ces questions, Fouillée répond : Il y a place en métaphysique, « 1° pour des certitudes, les unes négatives, les autres positives; 2° pour des probabilités susceptibles, sinon de calcul, du moins d'estimation (259) ».

D'abord, la métaphysique nous donne des certitudes négatives. S'agit-il de la critique de la connaissance, le métaphysicien « peut démontrer que certaines choses sont indémonstrables et inconnaissables (260) ». S'agit-il de la métaphysique, en tant qu'elle édifie des théories explicatives sur la réalité objective, elle arrive à des certitudes négatives en ce sens qu'elle rejette peu à peu des idées admises un moment, mais qui se montrent incompatibles avec de nouvelles données des sciences positives. Qui croit encore sérieusement aux nombres de Pythagore, au Demiurge de Platon, à l'entéléchie d'Aristote, au *clinamen* d'Epicure, aux esprits animaux ou aux causes occasionnelles, ou même à des hypothèses récentes comme l'âme de Stahl ou le principe vital de l'école de Montpellier ? Le progrès des sciences permet d'épurer la philosophie, en y opérant le triage de ses parties caduques, en éliminant des théories dont certaines au moins apparaissent comme de belles constructions idéales qui ont pu être utiles, mais qui n'en sont pas moins « les espèces fossiles de la métaphysique (261) ». En second lieu, il y a « des certitudes positives dans la métaphysique pourvu qu'on entende par là des certitudes immanentes et toutes humaines (262) ». Ainsi, nous sommes certains que la pensée « a une certaine constitution native et pour nous nécessaire (263) » ; et connaissant les formes essentielles de la pensée, nous savons, par là même, quelles sont les formes essentielles de l'existence, non pas sans doute de l'existence supposée indépendante de toute pensée, mais de l'existence *pour*

(259) *Métaphysique*, p. 87.

(260) *Ibid.*, pp. 87-88.

(261) *Ibid.*, p. 294.

(262) *Ibid.*, p. 88.

(263) *Ibid.*, p. 88.

nous. En un mot, « les *éléments* primordiaux et les *formes* universelles de la conscience (264) » sont des données certaines et valables pour toute conscience, à nous concevable. Et on ne pourrait même pas objecter ici que les derniers éléments de la conscience, découverts par l'analyse, ne sont peut-être que des illusions nécessaires. Une théorie métaphysique, c'est d'abord une tentative pour exprimer les faits fondamentaux de toute conscience, dans leur forme la plus générale, et pour y chercher l'explication de l'expérience tout entière. Quand on est sûr qu'une supposition, fondée sur les données de la conscience, est vraiment ultime, la question de savoir si cette supposition est une vérité nécessaire ou une illusion nécessaire n'a plus de sens pratiquement : la vraie question est de savoir si elle exprime, dans leurs formes les plus simples, les faits fondamentaux de la conscience (265).

On peut donc dire qu'il y a, en métaphysique, « des thèses qui n'ont rien de capricieux parce qu'elles s'imposent en vertu de notre organisation cérébrale et mentale (266) ».

Mais, quand la métaphysique veut dépasser l'explication des données de la conscience, elle en est réduite à des hypothèses dont le caractère problématique croît « avec leur degré d'éloignement par rapport aux faits observables (267) », quand elle cherche à édifier un système général du monde, à embrasser la réalité universelle, à la comprendre, à la fois, dans ses éléments et dans son *tout*, elle ne peut être qu'une « *recherche relative et progressive* (268) », toujours soumise à révision, elle aboutit à des probabilités, non à des certitudes complètes. En effet, pour connaître le *tout*, il faudrait en avoir l'expérience; or, un « être nécessairement limité à une partie de la réalité, comme nous, ne peut avoir l'expérience complète; cette expérience demeure donc pour lui un *idéal* (269) ».

(264) *Ibid.*, p. 90.

(265) Cf. *Ibid.* pp. 88 à 90.

(266) *Ibid.*, p. 89.

(267) *Ibid.*, p. 102.

(268) *Ibid.*, p. 293.

(269) *Ibid.*, p. 289.

CHAPITRE III

LA MATIÈRE ET L'ESPRIT

LE MONISME PANPSYCHIQUE

La métaphysique, nous l'avons vu, doit s'efforcer de nous faire pénétrer dans la nature ultime du réel donné à la conscience, de nous montrer ce que sont ces deux mondes qui nous apparaissent d'abord comme hétérogènes, le monde de l'expérience interne ou de l'esprit, le monde de l'expérience externe ou de la matière; allant plus avant que la science, elle doit étudier l'homme en son unité et sa complexité, étudier aussi le monde de sa représentation. De là, le problème de la nature de l'homme, des rapports en lui de l'esprit et du corps; le problème de la nature de l'univers, en général, de ce qu'il est en son être et en son devenir.

*
* *

D'abord, qu'est-ce que l'homme ? Un ensemble d'idées ou états de conscience, autrement dit un esprit ? Un simple organisme corporel régi par des lois mécaniques ? Un être double formé de deux principes hétérogènes : esprit et corps ?

Les données de la psychologie et celles de la physiologie nous ont montré, d'une part, la spécificité de la conscience, son irréductibilité à un simple processus matériel; d'autre part, l'existence d'une corrélation rigoureuse entre les deux séries de faits — faits psychiques et faits organiques — qui se passent en nous. Alors surgit cette question : Comment concevoir les rapports intimes de ces faits hété-

rogènes et pourtant toujours inséparables ? C'est là le problème classique des rapports de l'âme et du corps devenu, dans la philosophie contemporaine, pour ceux qui n'admettent pas une âme substantielle, celui des rapports du physique et du mental.

Ce problème se pose inéluctablement pour quiconque n'est pas un matérialiste ou un idéaliste absolu. Fouillée y revient à maintes reprises. Mais en a-t-il donné une solution, sinon pleinement satisfaisante, tout au moins cohérente et précise ? « L'indécision des formules dont il se satisfait, écrit M. Parodi, est ici bien troublante ; elles nous suggèrent tour à tour l'idée d'un parallélisme entre les actes internes et les modes spatiaux qui les traduisent, ou bien l'idée d'une interaction, d'une détermination du mouvement spatial par l'idée-force toute spirituelle (1) ». Essayons de pénétrer la pensée de Fouillée, de voir en quoi elle se rapproche, ou se différencie, de celle de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

A son époque, ceux qui ne professent pas le pur épiphénoménisme adoptent couramment, soit la thèse du *double aspect*, soit celle du *parallélisme psycho-physique*, thèses qui, au reste, se mêlent souvent, plus ou moins, chez ceux qui les défendent (2).

La première, que l'on pourrait rattacher au spinozisme, considère les faits dits physiologiques et les faits dits psychiques comme n'étant, en réalité, que deux aspects ou deux faces d'un même événement.

Déjà, Fechner avait émis l'idée que l'opposition classique entre le corps et l'esprit ne vient que d'une différence de point de vue. De même qu'un cercle apparaît concave à celui qui est situé au centre de la figure, et convexe à celui qui se place à l'extérieur, de même, c'est une seule chose qui, du point de vue intérieur, nous paraît être notre esprit,

(1) PARODI : *Philosophie en France*, p. 46.

(2) Ces deux thèses que nous distinguons sont, en réalité, souvent confondues et il est même assez difficile de savoir si tel auteur est partisan de la première ou de la seconde, tant il y a de flottement dans les formules employées.

et, du point de vue extérieur, nous paraît le substratum corporel de cet esprit (3). Un peu plus tard, en Angleterre, Lewes exposait des idées semblables. Il ne faut pas, disait-il, faire du processus nerveux l'antécédent et le générateur du processus mental. L'état organique ne précède réellement pas l'état psychique et ne l'appelle pas à l'existence : mais le premier est l'expression objective, tandis que le second est l'expression subjective du même fait (4). Par exemple, la mélancolie est un état mental quand on se place au point de vue subjectif, mais, considérée au point de vue objectif, est une altération de l'équilibre nerveux. Dès lors, voir dans le processus nerveux et le processus mental des faits différents et chercher ensuite le lien qui les unit est une entreprise illusoire ; « il faut prendre les deux en synthèse pour saisir la réalité telle qu'elle est (5) ».

Taine admet aussi que l'événement cérébral et l'événement mental, qui nous semblent irréductibles l'un à l'autre « ne sont au fond qu'un seul et même événement à deux faces, l'une mentale, l'autre physique, l'une accessible à la conscience, l'autre accessible aux sens (6) ». Et Höffding nous dit que tout « se passe comme si une seule et même pensée était exprimée en deux langues (7) », ou bien, encore, il compare le monde de l'expérience interne et celui

(3) Cf. FECHNER : *Elemente der Psychophysik. Introduction.*

(4) Cf. LEWES : *The study of Psychology*, Chap. III, § 14.

(5) *Ibid.*

(6) TAINÉ : *Intelligence*, I., p. 329.

Toutefois, pour TAINÉ, les deux faces, bien que toujours parallèles, n'ont pas, semble-t-il, même valeur ; ne compare-t-il pas la nature à un livre où le texte original serait l'événement moral et la traduction interlinéaire, l'événement physique ? (Cf. *Ibid.*, pp. 333 à 336.)

FOUILLÉE écrit, à propos de TAINÉ : « Il y a... quelque incohérence dans sa théorie du double aspect. Est-ce le mouvement qui fait le fond du sentiment ou est-ce le sentiment qui fait le fond du mouvement ? Taine flotte entre les deux doctrines, mais c'est en définitive à la seconde qu'il semble s'arrêter. (*Mouvement idéaliste*, p. XVI.)

(7) HÖFFDING : *Psychologie*, p. 85.

(8) *Ibid.*, p. 87.

de l'expérience externe aux « côtés concave et convexe d'une courbe (8) ».

La seconde thèse, celle du parallélisme psycho-physique, continue la théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz. Elle présente les faits de conscience et les faits organiques comme véritablement différents, mais se déroulant parallèlement et se correspondant terme à terme.

C'est ainsi que, pour Bain, « la série mentale n'est pas un seul instant séparée d'une série d'actions physiques (9) » ; « l'action de l'esprit et celle du corps marchent ensemble comme les jumeaux siamois (10) », cela bien que ces actions apparaissent comme hétérogènes et même opposées.

Sur le terrain expérimental, ces hypothèses apparaissent commodes. Elles faisaient une part aux deux modes, objectif et subjectif, sous lesquels se présente la totalité de l'expérience et n'en appelaient à aucun principe supra-phénoménal. Mais ceux qui, comme Fouillée, voulaient dépasser le pur empirisme et chercher une explication métaphysique ne pouvaient s'en tenir là. En effet, si l'on adopte la thèse du double aspect, reste à prouver qu'il y a bien une réalité à deux faces et à déterminer quelle est, en son fond, cette réalité qui revêt des aspects si différents ; aussi bien Fouillée reproche-t-il à cette théorie de prendre le mot *aspect* pour une explication. Préfère-t-on le parallélisme, il faut chercher pourquoi des faits hétérogènes sont inséparables et marchent toujours *pari-passu*, rendre compte de l'action, tout au moins apparente, de l'esprit sur le corps et réciproquement. Et, en définitive, se pose toujours cette question : Comment concevoir l'influence d'un esprit sur un corps ou celle, plus difficile encore à imaginer, d'un corps sur un esprit ? Comment se représenter une union qui ne peut être une union de lieu dès lors qu'on oppose le corps et l'esprit comme l'étendu et l'inétendu ? Le problème n'avait-il pas été une pierre d'achoppement dans le système de Descartes ? Celui-ci ne convenait-il pas que l'*entendement* pur ne peut se faire une idée bien dis-

(9) BAIN : *L'esprit et le corps*, p. 136.

(10) *Ibid.*, p. 137.

tincte de l'union de l'âme et du corps, « à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et, ensemble, les concevoir comme deux, ce qui se contrarie (11) ». Un peu plus tard, Hume notait la même difficulté: « Y a-t-il, dans toute la nature, un principe plus mystérieux, disait-il, que celui de l'union de l'âme avec le corps (12) ? » Bain avouait qu'à quiconque demande comment sont jointes ces deux choses extrêmes et opposées que l'on appelle l'esprit et la matière, il faut répondre que « la différence complète de leur nature rend très difficile de trouver des termes pour exprimer leur union (13) ». Et, parfois, Fouillée paraît considérer la question comme vaine parce qu'insoluble; parlant du rapport de la série des mouvements avec la série des états de conscience, il constate que, « de nos jours, nous ne sommes pas plus avancés que Descartes dans la solution du mystère (14) ».

La difficulté qu'il y a à expliquer l'action mutuelle de « faits extrêmes et opposés (15) », selon l'expression de Bain, devait naturellement pousser les philosophes à rapporter ces faits — du point de vue métaphysique — à une seule réalité fondamentale. C'est ce que firent plusieurs.

Bain pense que la conception de deux substances différentes n'est d'accord ni avec les résultats de la science, ni avec la clarté de la pensée et que « la substance unique, avec... deux faces, l'une physique, l'autre spirituelle, une *unité à deux faces* semble plutôt satisfaire à toutes les exigences de la question (16) ». Mais, dans cette théorie, la réalité présente toujours deux faces radicalement différentes. Et c'est ce dualisme que ne peut admettre Fouillée. « N'y a-t-il pas, dit-il, quelque chose d'un peu puéril dans la division en deux de l'univers, dans la dichotomie du mouvement et de la pensée qui iraient, chacun de son côté et par soi, et qui se trouveraient cependant toujours paral-

(11) DESCARTES : *Lettre à la Princesse Elisabeth*. ADAM et TANNERY, III, p. 693.

(12) HUME : *Entendement humain*. Trad. p. 456.

(13) BAIN : *L'Esprit et le corps*, p. 140.

(14) *Descartes*, p. 110.

(15) BAIN : *L'Esprit et le Corps*, p. 140.

(16) *Ibid.*, p. 202.

lèles (17) ? » Comment, en effet, expliquer le parallélisme, autrement dit l'accord de faits qu'on commence par caractériser comme étant hétérogènes, bien plus, sans rapports réels entre eux ? Aussi, les difficultés que la philosophie rencontre dans le problème des relations du physique et du mental viennent-elles de ce qu'on se « figure un physique sans mental qui se suffirait et se développerait par lui-même, un cerveau qui, une fois tout phénomène de sentiment et de conscience ôté, serait toujours le cerveau et fonctionnerait comme auparavant, en vertu des mêmes forces (18) », en un mot, de ce que l'on se représente deux réalités que l'on appelle *esprit* et *corps* ou conscience et organisme, réalités distinctes que l'on ne sait plus ensuite comme unis. N'est-il pas bien plus rationnel de n'admettre qu'une nature avec des degrés de développement ou de perfection différents, de penser qu'il n'existe « qu'une seule et unique réalité, océan immense, dont les faits dits physiques et les faits dits psychiques sont tous des flots contribuant pour leur part à la tempête éternelle (19) ». Dans cette thèse, « *physique* ou *psychique*, c'est simplement affaire de *degrés*. Nous appelons physique ce que nous avons, par *abstraction*, dépouillé le plus possible d'éléments empruntés à notre faculté de sentir et de penser... D'autre part, nous appelons psychique le phénomène plus complet et plus concret, plus avancé dans l'évolution tel que nous le sentons et l'*éprouvons*, le vrai phénomène d'expérience, tel qu'il est pour l'expérience même et dans l'expérience, avec toutes ses qualités et rapports — parmi lesquels, d'ailleurs, se trouvent inclus les qualités mécaniques et les rapports mécaniques (20) ». Ainsi, simple différence de degré entre physique et psychique. Dans ce que nous appelons l'organisme, il y a de la conscience; dans ce que nous appelons la conscience, il y a de l'organisme. Corps et esprit ne sont que des abstractions prises sur l'être réel, qui, lui, est à la fois l'un et l'autre.

(17) *Esquisse*, p. 317.

(18) *Eléments de la morale*, p. 42.

(19) *Esquisse*, p. 317.

(20) *Ibid.*, p. 317.

Mais, toute difficulté est-elle, par là, levée ? Boirac objecte que, dans la philosophie de Fouillée, le problème de l'action des idées et de la volonté sur le physique subsiste toujours. En effet, il reste qu'il y a en nous, d'une part, des états mentaux appelés *idées-forces* et, d'autre part, des états organiques qui accompagnent les premiers mais ne les constituent en aucune manière (21). Et alors, si le physique n'est que du psychique inférieur, « quel rapport devons-nous imaginer entre nos propres états de conscience et ces faits psychiques pulvérulents qui leur servent, pour ainsi dire, de support et qui constituent la réalité intime des mouvements moléculaires de nos nerfs... (22) » ? De quelque façon que nous concevions le rapport des idées-forces avec les forces psychiques inférieures qui composent la substance du monde physique, nous nous heurtons à la même difficulté qui arrêta déjà les anciennes théories de l'action du physique et du moral (23).

Fouillée a-t-il répondu à la question ? Il a parlé de solidarité et de liaison, de « *dépendance* mutuelle » et de « *réciprocité d'action* » entre les faits physiologiques et les faits mentaux (24). Dans ses derniers travaux publiés après sa mort, il dira : « Nous n'avons jamais conçu le physique et le mental comme *parallèles*, ni comme *double aspect*, ni comme un rapport d'un phénomène à un *épi-phénomène*. Nous avons réfuté toutes ces théories... pour y substituer un rapport de simple correspondance et de coopération entre le mental et le physique (25) ». Et il ajoute : « Cette correspondance n'est pas une reproduction de l'un par l'autre, mais un retentissement final de

(21) Nul plus que FOUILLÉE n'a repoussé la réduction des faits de conscience aux faits organiques.

(23) BOIRAC : *Revue philosophique*, 1891, II, p. 524.

(23) *Ibid.*, p. 525.

(24) Cf. *Morale*, p. XXIV. *Mouvement positiviste*, p. 175.

(25) *Esquisse*, p. 367. Nous pourrions faire observer ici que *parallélisme* et *correspondance* sont des termes bien voisins l'un de l'autre, mais que *correspondance* et *coopération* ne sont pas synonymes.

l'un dans l'autre sous des formes qui ne sont plus parallèles (26) ».

Dépendance mutuelle, réciprocité d'action, correspondance, coopération, nous n'avons rien trouvé de plus précis dans les textes de Fouillée. Mais il semble bien que, pour lui, tous ces termes se réfèrent plutôt au point de vue de la science expérimentale, point de vue abstraitif, qu'à celui de la philosophie. Il appartient à la science de préciser de plus en plus des rapports entre les phénomènes qu'elle observe, mais il appartient à la métaphysique de dépasser le point de vue particulier de telle ou telle science et de chercher « à pénétrer l'être intérieur aux choses (27) ». Or, pour le philosophe, il n'y a ni parallélisme entre les actes internes et les modes spatiaux, ni détermination du mouvement spatial par l'idée, au sens spirituel du mot, pour cette raison qu'il n'existe, ni modes purement spatiaux, ni idées toutes spirituelles. Si nous parlons d'une force mécanique entièrement différente de la force psychique dont, seule, nous avons l'expérience, c'est par une abstraction commode pour les besoins de la science, mais, en réalité, la force psychique « est l'intérieur de l'autre ou, plutôt, elle est la seule force proprement dite, car, mécaniquement, il n'y a point de forces, il n'y a que des mouvements et des formules mathématiques exprimant la succession de ces mouvements (28) ». Ainsi, le « mécanique, comme tel, s'explique mécaniquement et est l'objet des sciences de la nature ; le psychique, comme tel, s'explique psychologiquement et est l'objet des sciences de l'esprit ; mais, au point de vue de la réalité concrète, qui est celui où se place la philosophie générale... le psychique et le mécanique sont toujours unis et c'est le premier qui est le fondement du deuxième (29) » ; en d'autres termes, « le mental est le fond, et... le mécanique pur est une forme de représentation, un symbole à l'usage

(26) *Ibid.*, p. 367.

(27) *Ibid.*, p. 213.

(28) *Evolutionnisme*, p. XXI.

(29) *Esquisse*, p. 320.

de la pensée (30) ». Il « n'y a donc pas deux *réalités*, l'une physique et l'autre psychique, ni... une réalité en soi à *double aspect*... il n'y a qu'une *réalité psychique* immanente, avec des modes dits physiques (31).

S'il en est ainsi, le rapport entré états de conscience et états organiques se ramènerait, pour le philosophe, au rapport des états de conscience entre eux. Il n'y aurait pas simple parallélisme de faits hétérogène, pas davantage action d'un corps sur un esprit et inversement, il y aurait action mutuelle d'êtres qui sont tous, à quelque degré, des êtres psychiques. Et le problème rentrerait dans le problème général de la causalité.

Remarquons que Fouillée est ici tout proche de Wundt et de Höffding et qu'il est fort possible que leurs idées, celles du premier surtout, n'aient pas été sans influencer les siennes.

La solution philosophique la plus adéquate au parallélisme empirique admis par la science serait, nous dit Wundt, ce parallélisme métaphysique que formule Spinoza : « *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (32) ». Toutefois, pour considérer ce théorème comme la solution de l'énigme du monde, il faut une foi naïve dans la réalité objective immédiate des sensations, foi qui, en l'état actuel des sciences naturelles, n'est plus possible (33). Comment alors concevoir les véritables rapports de la conscience et de l'organisme? La corrélation absolue entre le physique et le psychique suggère l'hypothèse suivante : « *Ce que nous appelons l'âme est l'être interne de la même unité, unité que nous envisageons extérieurement comme étant le corps qui lui appartient* (34) ». Ainsi, âme et corps ne sont pas deux êtres distincts, mais un seul être et, ajoute Wundt, cette « manière

(30) *Ibid*, p. 322.

(31) *Eléments de la morale*, p. 42.

(32) SPINOZA : *Ethique*, L. II, Th. VII.

(33) Cf. WUNDT : *Logik*, III, pp. 258-259.

(34) *Id.*, *Psychologie physiologique*. Trad. II, p. 526.

de concevoir le problème de la corrélation pousse inévitablement à supposer que l'être intellectuel est la réalité des choses (35) ».

Et Höffding émet une hypothèse analogue : La corrélation constante du cérébral et du mental conduit à penser que « *c'est un seul et même être* qui agit dans la conscience et dans le cerveau (36) » ; elle ne nous dit pas quelle est, parmi les deux formes d'existence sous lesquelles il se manifeste, la plus essentielle. Mais la « théorie de la connaissance nous amène à considérer les phénomènes de conscience comme les faits les plus fondamentaux de notre expérience puisque c'est toujours au moyen des faits de conscience... que nous apprenons à connaître les phénomènes matériels. De ce point de vue, la conception la plus naturelle serait celle qui regarde la vie psychologique comme l'essentiel et l'activité cérébrale... comme la forme donnée sous laquelle elle se manifeste à l'intuition sensible (37) ». Ainsi, l'hypothèse de l'identité des deux mondes de l'expérience, interne et externe, bien loin de donner raison au matérialisme, convient très bien à une métaphysique idéaliste (38).

Pour Fouillée, comme pour Wundt et Höffding, l'homme n'est pas double et ce qui le constitue en son fond, c'est le mental. Mais l'originalité de Fouillée, c'est d'avoir conçu la *force* comme une idée susceptible de synthétiser les deux notions qui, à d'autres, apparaissent irréductibles : celle de mouvement et celle d'activité spirituelle ou, selon l'expression de Wundt, celle de causalité physique et celle de causalité psychique (39).

(35) *Ibid.*, p. 526.

(36) HÖFFDING : *Psychologie*, p. 91.

(37) *Ibid.*, p. 92.

(38) Cf. *Ibid.*, p. 91.

(39) WUNDT se refuse à réduire à une seule la causalité physique et la causalité psychique. Il ne croit pas que le concept de force puisse s'appliquer — au même sens — à l'une et à l'autre et, par là, en réaliser la synthèse. En effet, il reste entre les deux modes d'énergie, physique et psychique, cette différence essentielle : L'action de la force physique, attachée à un substrat corporel, dépend de circonstances extérieures déterminées elles-

Assurément, on peut souhaiter, du problème des rapports de l'esprits et du corps, une solution plus nette et plus éclairante que celle de nos auteurs. Mais il ne semble pas que la philosophie postérieure ait beaucoup avancé cette solution.

! *
* * *

La théorie des rapports de l'esprit et du corps se lie directement à la philosophie de la nature en général.

Nous savons que Fouillée est réaliste, qu'il admet l'existence d'une réalité distincte de l'esprit qui connaît, réalité que celui-ci est susceptible d'atteindre. Pourtant, il qualifie sa métaphysique d'*idéaliste*. Mais, par le mot *idéisme*, il ne désigne « ni la négation des objets extérieurs, ni la représentation purement intellectualiste du monde (46) »; il entend « la représentation de toutes choses sur le type psychique, sur le modèle des faits de conscience conçus comme seule révélation directe de la réalité (41) ». C'est pourquoi il appelle sa théorie un *panpsychisme*. Pour lui, non seulement il faut faire au mental une place parmi les causes qui agissent dans l'univers, mais, bien plus, la

mêmes par des forces constantes; l'activité psychique dépend uniquement de ce que veut le sujet conçu comme le support de cette énergie. En un mot, l'une est nécessitée à agir, l'autre *peut* agir. Et il s'ensuit que l'idée de force — au sens ordinaire du mot — n'est pas applicable à des opérations spirituelles. (Cf. WUNDT : *Logik*, II, p. 616, sqq.)

(40) *Mouvement idéaliste*, p. VI.

(41) *Ibid.*, p. VI.

M. DE MARGERIE se pose cette question : La métaphysique de Fouillée est-elle un idéalisme ? Et il répond : « Elle l'est sans aucun doute, quoique M. Fouillée n'en convienne pas toujours, car qu'appellera-t-on idéalisme si on ne donne pas ce nom à un monisme qui fait de l'esprit l'unité primitive et l'étoffe universelle ». (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896, p. 175.)

Si FOUILLÉE ne convient pas toujours qu'il est idéaliste, c'est qu'alors il se réfère à un autre idéalisme que celui défini par M. DE MARGERIE. Il y a bien des nuances d'idéalisme. Et on ne saurait trop insister sur la différence fondamentale entre sa doctrine et l'idéalisme contemporain tel qu'on le trouve chez LACHELIER, HAMÉLIN, M. BRUNSCHVICG, M. LE ROY, etc.

réflexion nous amène à penser que le mental envahit tout et qu'une réalité quelconque est, d'une certaine manière, une chose non seulement vivante, mais encore consciente. Rien « de ce qui est n'est mort..., rien n'est absolument insensible et inerte dans la nature (42) » ; partout, il y a activité et conscience comme l'avait déjà admis Leibniz. Et Fouillée définit son système : « une doctrine d'unité fondée sur les faits intérieurs et qui représente le monde entier comme analogue à la vie consciente ou subconsciente (43) ».

Mais si la réalité universelle est analogue à la conscience, faut-il concevoir sur le type de la conscience en tant que représentative ou plutôt sur celui de la conscience en tant qu'affective et active ? L'idéalisme de Fouillée est-il intellectualiste ou volontariste ?

Guyau disait : « Nous ne savons pas si le fond de la vie est « volonté » s'il est « idée », s'il est « pensée », s'il est « sensation », quoique, avec la sensation, nous approchions sans doute davantage du point central ; il nous semble seulement probable que la conscience qui est tout pour nous doit être encore quelque chose dans le dernier des êtres et qu'il n'y a pas, dans l'univers, d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi* (44) ». Rapportant les paroles de Guyau, Fouillée ajoute : « Nous croyons seulement, pour notre part, que la sensation, avec la sourde conscience qu'elle enveloppe, a elle-même pour racine la volonté (45) ». En effet, que nous dit la psychologie ? que l'activité et la vie sont quelque chose de plus radical que la connaissance, car nous agissons et vivons alors même que nous ne connaissons pas notre action et ne réfléchissons pas sur notre propre vie... Et comme toute action, pour notre conscience réfléchie, ne peut se représenter que sous forme d'un désir, d'un appétit, d'un vouloir plus ou moins obscur, il en résulte que le *vouloir* est partout antérieur au penser (46) ». Le défaut de l'idéalisme, tel que le

(42) *Morale*, p. 34.

(43) *Esquisse*, p. 212.

(44) GUYAU : *Irréligien de l'avenir*, p. 437.

(45) *Morale, art et religion*, p. 155.

(46) *Métaphysique*, p. 265.

définit Lachelier (47), c'est d'être exclusivement intellectualiste ; « l'intelligence n'épuise pas en nous toute l'être : nous sommes des sujets sentants et capables de vouloir ; nous sommes avant tout des centres de volonté (48) ». La volonté, c'est le fond, l'essence de toute réalité, aussi Fouillée qualifie-t-il sa doctrine d'*idéalisme volontariste* (49).

Mais il l'appelle aussi un « volontarisme intellectualiste (50) ». Et M. Lalande demande si ce volontarisme intellectualiste maintient « la balance égale entre les deux termes dont il est la synthèse (51) ». « Un des traits essentiels de ce qu'on appelle couramment volontarisme, dit-il, est pourtant de reconnaître et même d'exagérer, d'isoler comme s'il était le seul, cet aspect pluraliste, et inintelligible de la réalité. Et si l'on tient à rester volontariste, a-t-on le droit de l'effacer si complètement? (52) ».

Assurément Fouillée n'admet aucun aspect inintelligible de la réalité (53), mais, pour lui, le volontarisme se concilie fort bien avec l'intelligibilité des choses ; volonté n'est pas synonyme d'impensable et même, pour qu'un objet soit intelligible, il faut qu'il ait quelque rapport avec les fonctions essentielles non seulement de la pensée, mais de la volonté. Porté vers la synthèse des doctrines et des points de vue plutôt que vers leur opposition, Fouillée prend le mot intelligible en un sens large qui n'implique pas nécessairement l'intelligibilité au sens logique et mathématique du mot. Dans une lettre à Lachelier (54), il écrivait : « ...à

(47) LACHELIER écrit : « L'idéalisme absolu élimine l'idée de sujets distincts de leurs représentations et qui seraient à leur manière des *choses* : pour l'idéaliste, il n'existe absolument que des représentations, les unes, sensibles et individuelles, les autres, intellectuelles et impersonnelles ». (*Esquisse*, p. 12. Cf. LACHELIER : *Œuvres*, II, p. 189.)

(48) *Esquisse*, p. 13.

(49) Cf. *Ibid.*, p. 13. (C'est nous qui soulignons.)

(50) *Pensée*, p. 404.

(51) *Revue philosophique*, 1932, I, p. 17.

(52) *Ibid.*, p. 17.

(53) Nous verrons plus loin qu'il n'efface pas complètement l'aspect pluraliste.

(54) *Lettre inédite datée du 11 octobre 1869* (communiquée par M. BARTHÉLÉMY LACHELIER).

mes yeux, l'intelligibilité et l'intelligence ne peuvent être restreintes et bornées, soit aux choses physiques, soit aux choses mathématiques ou logiques, soit même aux choses de la conscience... je prends le mot *intelligence* dans son sens le plus large tandis que vous paraissez le réserver pour la connaissance discursive de la logique et des mathématiques ou pour l'intuition des sens ». Et il ajoutait : « La vraie intelligence et la vraie intelligibilité me semblent au point où tout coïncide, où les trois facultés (55) ne font plus qu'un, où l'existence est saisie à la fois comme réelle, bonne et claire pour la conscience et la raison. Vous allez me dire que je ne donne toujours point de définition précise, mais vous voyez sans doute combien il m'est difficile de le faire avec cette persuasion de l'intime unité de l'être. Plaçant la vraie intelligibilité au point de coïncidence et non aux points de division et d'opposition, je ne puis plus guère donner de définition logique ; je ne puis faire appel qu'à la vivante conscience de chacun : quand nous disons — je vois, je sais, je crois, j'aime — nous saisissons la chose comme réelle et comme bonne et nous la trouvons, en même temps, intelligible ; notre pensée s'y repose comme notre volonté et notre amour ». Et, bien plus tard, il répondait à la critique de M. Lalande : Admettre de l'irrationnel, de l'illogique au fond des choses, c'est faire une hypothèse sans fondement, mais « le comble de l'inconséquence et de l'arbitraire, c'est de donner à l'impossible et à l'absurde le nom précis de volonté (56) ». *Intellectualiste*, la thèse de Fouillée ne l'est pas si on entend par là une doctrine selon laquelle tout ce qui existe serait réductible à des éléments intellectuels, idées, jugements et raisonnements ou, encore, à des vérités ou à des implications de *vérités* (57) ; elle l'est en ce sens qu'elle nous pré-

(55) Il s'agit de l'intelligence, de l'amour et de la volonté dont FOUILLÉE vient de parler.

(56) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 76. Cf., p. 75.

(57) Dans son *Rapport sur la philosophie en France*, BOUTROUX distingue trois courants dans la métaphysique : 1° Un développement nouveau du rationalisme ; 2° une métaphysique prenant son point de départ dans la critique ; 3° une métaphysique résultant

sente un monde où « l'intelligible et le réel sont inséparables (58) », où toutes choses sont reliées entre elles par des relations réelles susceptibles d'être découvertes par notre réflexion, en ce sens aussi que la pensée, au moins en ses formes inférieures, est inhérente à toute conscience, cela parce qu'elle tient aux profondeurs de l'être et de l'action; que la volonté, loin d'être une force indéterminée, est toujours dirigée par des motifs, soit subconscients, soit conscients et réfléchis (59).

Maintenant, qu'est-ce donc au juste que ce volontarisme chez Fouillée ? Se ramène-t-il au *monisme*, au *monadisme* ou au *pluralisme* ?

Ces différents aspects étaient alors d'actualité, surtout chez les philosophes anglais et américains. En 1891, Schiller écrivait : « Savoir si le monde est en dernier ressort un ou multiple, c'est la question fondamentale en métaphysique (60) ». Un peu plus tard, William James nous disait : A force de méditer sur ce problème, « j'en suis venu à le considérer comme le plus central de tous les problèmes philosophiques... Savoir d'un homme qu'il est un moniste résolu ou qu'il est un pluraliste déterminé, c'est peut-être en savoir plus long sur toutes ses autres opinions que si l'on croyait devoir lui donner un autre nom en *iste* (61) ». Et, à partir de 1902 à peu près : « la question

de l'effort pour réaliser l'expérience intérieure sous sa forme immédiate et vraiment primitive. Et BOUTROUX place FOUILLÉE dans la première catégorie. (Cf. *Revue de Métaphysique*, 1908, pp. 686 à 689.)

Celui-ci remarque qu'il est « étrange » de le placer parmi les intellectualistes et rationalistes. (Cf. *Psychologie*, I, p. VII.) En effet, FOUILLÉE eût été mieux placé, semble-t-il, dans la troisième catégorie.

(58) *Pensée*, p. IX.

(59) Cf. *Ibid.*, pp. IX à XI et 409. *Morale*, pp. XXIII-XXIV : « La volonté ne nous a jamais paru indéterminée, inintelligible ».

(60) SCHILLER : *Riddles*, p. 350.

(61) Cf. W. JAMES : *Pragmatisme*. Trad., p. 125.

Cf. *Volonté de croire. Préface* : « La différence qui sépare le monisme du pluralisme est peut-être la plus féconde de toute la philosophie ». (Trad., p. 13.)

du pluralisme apparaissait dans les universités américaines et anglaises, celle qui devait départager les philosophes (62) » ; le pluralisme y était matière de cours et même de chansons.

D'autres distinguent deux formes d'idéalisme : *moniste* et *monadiste*. On verra, nous dit Boirac, se former, au sein de l'idéalisme, deux doctrines opposées. En effet, ou bien on conçoit la force psychique comme essentiellement une d'un bout à l'autre de l'univers et, alors, c'est l'unité de cette force qui explique la liaison de tous les phénomènes entre eux. La réalité absolue n'est rien d'autre que l'esprit au sens neutre et indéterminé du mot. C'est l'*idéalisme moniste*. Ou bien on conçoit la force psychique comme étant essentiellement individuelle, *atomique*, c'est-à-dire analogue à la force psychique telle que nous la trouvons en nous. Dès lors, le monde est conçu comme un système de centres psychiques dont les éléments ayant, chacun, leur conscience propre, ne peuvent se fondre les uns dans les autres, bien qu'ils soient liés entre eux. C'est alors l'*idéalisme monadiste*. Et Boirac ajoute : Entre ces deux formes, Fouillée semble hésiter encore, ou plutôt, il entrevoit une troisième doctrine qui les unirait l'une et l'autre (63).

Pillon qualifie la thèse de Fouillée d'idéalisme monadiste (64). Plus tard, M. Remacle en fait un monisme idéaliste, consistant à admettre que « l'essence de tout ce qui existe est une sensibilité et une volonté confuses, répandues partout dans l'univers, mais qui ne sont pas elles-mêmes centralisées en atomes psychiques constituant des unités séparées et, en quelques sorte, solitaires (65) ».

Assurément, la question est d'importance pour Fouillée. Mais tandis que William James nous parle d'une vue

(62) WAHL : *Philosophies pluralistes*, p. 99.

(63) Cf. BOIRAC : *Revue philosophique*, 1891, II, pp. 526 à 528.

(64) Cf. *Année philosophique*, 1892, p. 246, où PILLON, dans un compte rendu sur l'*Evolutionnisme des idées-forces*, dit que Fouillée « découvre, comme bien d'autres, l'idéalisme monadiste ».

(65) REMACLE : *Revue de Métaphysique*, 1893, p. 604. REMACLE écrit : Le monisme est susceptible de prendre deux formes : l'idéa-

pluraliste et panpsychiste de l'univers à laquelle sa génération a été amenée (66), il pense que la philosophie inclinera de plus en plus vers une vue moniste et panpsychiste. Le progrès de la pensée contemporaine, abandonnant le vieux matérialisme pour se porter vers l'idéalisme, annonce, croit-il, un autre progrès qui se dessine et qui sera précisément l'adoption d'une philosophie où la réalité tout entière sera conçue comme homogène et une à la fois dans ses éléments et dans ses lois. Il faudra alors déterminer la nature ultime de cette unité et concilier l'universel avec la multiplicité des consciences individuelles. « Ainsi se posera le grand problème du monadisme qui admet que la pluralité des êtres est fondamentale et du monisme qui admet leur essentielle unité (67) ». Un peu plus tard, Fouillée distingue, dans la philosophie contemporaine, deux directions qui entraînent tout le reste : « La première est le *monisme déterministe*, qui admet l'unité radicale de l'action et de l'être avec la raison... La seconde est le *pluralisme indéterministe*, qui admet une pluralité radicale des êtres ou phénomènes, des volontés, des actes... (68)

Fouillée appelle sa propre thèse un *monisme psychique* (69). Qu'est-ce à dire au juste ?

On peut, selon Fouillée, concevoir le monisme de deux manières : sous une forme transcendante ou sous une forme immanente. La question de l'existence d'une unité transcendante, et telle qu'elle serait en dehors de toute expérience, est un problème impossible à résoudre. Et de même celle d'une unité immanente, mais conçue comme une substance, un absolu inaccessible aussi à l'expérience, tel le Dieu de Spinoza. Reste donc que la seule unité qu'on

lisme moniste et l'idéalisme monadiste que l'on pourrait mieux qualifier de *monisme idéaliste* et de *monadisme*. Et il ajoute que c'est le monisme idéaliste que Fouillée soutient dans la *Psychologie des idées-forces*.

(66) Cf. *Hibbert-Journal*, 1908, p. 726.

(67) *Mouvement idéaliste*, p. XLVII.

(68) *Histoire*, p. 564.

(69) *Esquisse*, p. 212.

puisse chercher, ce n'est celle ni d'une substance, ni d'une cause inconnaissable; « *c'est l'unité expérimentale de composition* de tous les faits et de tous les êtres qui est un lien *immanent et non plus transcendant* (70) ». Le problème qui se pose, ici, ce n'est donc pas celui de l'existence et de la nature de l'absolu, celui du déisme, du panthéisme ou de l'athéisme, c'est le problème qui consiste à se demander de quelle étoffe est constitué le monde de notre expérience; si cette étoffe, sous la multitude de ses qualités, la variété de ses coloris, est pourtant tissée dans toute son étendue d'un même élément; si elle est faite de morceaux séparés ou si, au contraire, en la déployant, on constate qu'elle a été fabriquée d'une seule pièce, que toutes ses parties se tiennent, au moins par quelques fils. Or, à ces questions, la réponse est nette: « Le principe du monisme immanent et expérimental est le suivant: « Tous les faits de l'univers sans exception doivent être engagés dans des liens d'actions et de réaction et former un seul tout dynamique (71) ». Donc, aucune séparation absolue entre les parties de l'univers, une seule pièce d'étoffe. Et le principe ultime qu'on retrouve dans toute l'étendue de l'étoffe, c'est, nous le savons déjà, la conscience et la volonté.

Mais Fouillée conçoit-il pour autant la réalité universelle comme une force unique, comme « de l'esprit au sens neutre et indéterminé du mot (72) », selon l'expression de Boirac? Il s'est vivement élevé contre la conception de la conscience sociale telle qu'on la trouve chez Espinas, Durkheim, de Roberty, etc. Pour lui « la société n'existe pas... indépendamment des individualités psychiques dont elle se compose; elle n'existe et n'agit que dans et par ces individualité » (73). Les représentations et appétitions collectives ne dérivent pas, il est vrai, des individus pris isolément; elles supposent leur concours; toutefois, elles n'existent réellement que dans les consciences individuelles; ces consciences demeurent distinctes, comme les

(70) *Evolutionnisme*, p. 267.

(71) *Ibid.*, p. 267.

(72) *Revue philosophique*, 1891, II, p. 527.

(73) *Eléments de la Morale*, p. 163.

organismes sont distincts, et une société est faite d'individus ayant la conscience d'eux-mêmes et non d'une collectivité ayant la conscience de soi en tant que collectivité (74). Par ailleurs, il parle d'opposition entre les individus, d'une « concurrence universelle d'intelligences, de sensibilités, de volontés (75) ».

Ceci implique-t-il un certain monadisme ou pluralisme ?

Remarquons d'abord qu'il ne s'agit ici que des consciences développées : humaines et animales. Puis reste à savoir ce qu'est une conscience individuelle. Au point de vue psychologique, une conscience, c'est « un sentiment plus ou moins obscur d'existence propre qui, en se développant et s'unifiant, arrive à être un *sujet* disant « moi ». Mais l'unité du moi — unité susceptible de bien des degrés — trouve une explication suffisante dans le jeu des sensations, images, pensées qui arrivent à coïncider en une forme commune. Cette unité ne suppose pas nécessairement « un centre indivisible, un être simple, une monade sans fenêtres (76) » ; et rien, dans la psychologie, ne nous force à admettre l'existence d'un moi absolument impénétrable et absolument autonome. Aussi peut-on concevoir les individus « comme des concentrations de la sensibilité universelle ou de la volonté universelle. Ils ne seront pas définis.. un amas de sensations détachées, mais ils ne seront pas non plus érigés en unités indivisibles ; ils apparaîtront, au milieu du tout, comme des développements continus de sensations reliées entre elles et de désirs également reliés (77) ». En d'autres textes, Fouillée parle d'individus nettement distincts. Les volontés particulières, dit-il, sont des *volontés de conscience* et comme « chacune de ces volontés en un point déterminé du temps et de l'es-

(74) Cf. *Ibid.*, pp. 159 à 174. *Science sociale*, pp. 234 sqq.

(75) *Eléments de la Morale*, p. 181.

(76) *Mouvement positiviste*, p. 191.

(77) *Ibid.*, p. 191. Cf. *Psychologie*, II, p. 66. Cf. *Science sociale*, p. 218 s.q.q.

Fouillée ajoute que le métaphysicien reste libre de supposer qu'une réalité métaphysique correspond à la forme du moi. (Cf. *Science sociale*, p. 224.)

pace... a son *exertion* propre et son *assertion*, on peut dire que chacune ne saurait jamais être confondue avec aucune autre... qu'elle constitue ainsi une vie distincte, originale, *sui generis*, une *individualité* (78) ». Mais il ajoute aussitôt : « Ce n'est là qu'un premeir aspect, quelque originale que soit une volonté de conscience, une individualité, un centre de vie active et représentative de liberté, elle ne saurait être isolée.. Le point de vue de la séparation entre les volontés de conscience est provisoire ; chacune, en réalité, est *pénétrable* aux autres et plus ou moins pénétrée par les autres: chacune forme avec les autres une système lié et coordonné d'actions et réactions réciproques : la *solidarité* est universelle dans l'espace, dans le temps, dans la causalité, dans la finalité (79) ». Rien n'est isolé, ni indépendant, rien n'est livré au hasard. « La continuité et la réciprocité d'action existent partout dans la nature. C'est la grande loi et le grand mystère (80) ».

La thèse de Fouillée apparaît donc bien comme *moniste*. Mais, dans ce monisme, il veut intégrer certains aspects du pluralisme. Pour lui, la question n'est pas tant de décider si le monde est un ou plusieurs que de chercher comment se concilient ces deux aspects du réel, de déterminer en quel sens et dans quelle mesure la réalité est une, en quel sens et dans quelle mesure elle est multiple. « C'est la conciliation du monisme avec le pluralisme qui s'impose (81) », et, comme le dit très bien M. Lalande, ce que cherche Fouillée, c'est un équilibre rationnel entre les formules absolues (82). Il n'est pas le moniste intransigeant qui se porte toujours aux extrêmes, qui ne peut supporter les idées de plus et de moins dont parle William James (83). De même que celui-ci pose, à côté de la pluralité, une certaine unité, admet que le monde est « en même temps un

(78) Lettre citée dans *La Philosophie de Fouillée*, par A. GUYAU, p. 185.

(79) *Ibid.*, p. 185.

(80) *Psychologie*, II, p. 66.

(81) *Mouvement idéaliste*, p. XLVII.

(82) Cf. *Revue philosophique*, 1912, I, p. 3.

(83) Cf. W. JAMES : *Pluralistic universe*, p. 74.

et multiple (84) » de telle sorte qu'on ne peut le qualifier rigoureusement ni d'« univers » pur et simple, ni de « multivers » pur et simple (95), et finit par appeler sa doctrine « une sorte de monisme pluraliste (86) » ; de même que le pluraliste Schiller concède que l'interaction des choses est essentielle à l'existence du monde et qu'un certain monisme est, à la fois, la condition et le but du pluralisme (87), de même, mais en sens invers, Fouillée veut un monisme qui fasse au pluralisme sa part. En effet, si le « pluralisme réduit à lui seul s'abîme dans le néant... il en est de même d'un monisme réduit à lui seul (88) ».

Ce qui importe, c'est de synthétiser ces deux aspects du réel : unité, pluralité. D'une part, pas de pluralisme au sens où le pluralisme impliquerait une réalité conçue comme un amalgame d'êtres ou de séries d'êtres sans lien, réalité multiple, diverse, hétérogène, en perpétuel devenir, indéterminée dans son évolution, sans armature logique et inapte à se laisser prendre dans nos catégories rationnelles. Si l'on caractérise l'unité et la multiplicité du monde en disant, avec William James : « Le monde est un là où, par une connexion quelconque, mais définie, ses parties « s'entretiennent » ; et le monde est multiple là où fait défaut toute connexion définie (89) » ; il est clair que le monde est un. La réalité se montre parfois, prodigue et débordante ; mais cela ne veut pas dire « que sa prodigalité soit intelligible, irrationnelle, sans cause et sans raison, désordre vrai et absolu, où, nous seuls, pour économiiser notre pensée, nous introduirions l'ordre, après coup, par une « invention » utile uniquement à nos besoins (90) ». La « simplicité » de la nature, selon une expression courante, ne signifie pas que la nature ne soit infiniment complexe, mais seulement que tout y est lié, que

(84) W. JAMES : *Pragmatisme*. Trad. p. 30.

(85) *Ibid.*, p. 143.

(86) *Ibid.*, p. 30.

(87) Cf. SCHILLER : *Riddles*, p. 354 sqq. *Humanism*, p. 64 sqq.

(88) *Esquisse*, p. 205.

(89) W. JAMES : *Pragmatisme*. Trad. p. 149.

(90) *Esquisse*, p. 210.

tout y a rapport à tout. D'ailleurs, les pluralistes eux-mêmes « reconnaissent que l'expérience nous montre les parties reliées à d'autres parties par des relations observables; mais, selon eux, les choses sont « fluides » et les relations « flottantes » sans qu'on puisse savoir si chaque chose est coordonnée, non seulement à d'autres choses, mais encore au tout, comme le voudrait notre raison (91) ». Ils admettent un principe d'absence, impliquant que certaines choses n'ont aucune relation avec certaines autres. W. James nous parle d'un monde — le monde des choses concrètes — « tout en broussailles », « fangeux », où tout « est confus » (92), où nos regards se portent sur d' « effarants mystères » de « déconcertants spectacles », un « farouche désordre » (93). Et, à son tour, Schiller nous montre un flux et un reflux perpétuel de vagues et de remous, un corps à corps désordonné, un monde chaotique et discontinu (94).

Or, cette vision du monde répugne absolument à l'optique de Fouillée : « Où voyez-vous ces choses fluides et ces relations flottantes ? (95) ». Et il ne ménage pas l'ironie aux pluralistes ; ils se contentent « d'assertions vagues et de mots ambigus : c'est dans leur esprit que tout flotte (96) ». Ils s'appuient sur l'expérience ; mais si l'expérience n'impose pas le monisme, elle n'impose pas davantage le pluralisme. Dira-t-on en faveur de ce dernier que des objets

(91) *Esquisse*, p. 208.

(92) JAMES : *Pragmatisme*. Trad. p. 37.

(93) *Ibid.*, p. 38.

(94) Cf. SCHILLER : *Riddles*, p. 357.

(95) *Esquisse*, p. 208.

(96) *Ibid.*, p. 208.

FOUILLÉE écrivait à M. LALANDE : D'Angleterre « on m'écrit qu'on est fatigué là-bas et même en Amérique des excès du pragmatisme et du pluralisme, du *stream of consciousness*, de l'*universal fluency*, de la philosophie « fuyante et dissolvante » du sentimentalisme vague qui se cache sous de faux airs de pratique. On aspire à des doctrines plus consistantes et moins unilatérales ». (*Lettre inédite datée de Menton, 29 mai 1911.*)

Nous remercions ici M. LALANDE d'avoir bien voulu nous la communiquer.

très éloignés les uns des autres apparaissent bien, non seulement comme distincts, mais comme indépendants, il suffira de remarquer qu'un objet ne subit pas, au même degré, l'action de tous les autres et, qu'à une grande distance, l'action peut être imperceptible sans pourtant être nulle; la terre par exemple « subit une action appréciable du soleil et de la lune, une action inappréciable d'Antarès (97) ». Et, par ailleurs, le monisme a pour lui la logique, la raison: « croire que les relations causales et autres existent bien entre une partie et une autre, mais n'existent pas entre toutes les parties, c'est rester à moitié chemin et se payer... de conceptions arbitraires (98) ».

D'autre part, pas de monisme au sens où *monisme* impliquerait que la réalité est « un tout fini, un ensemble arrêté et fermé (99) », un système *clos*, figé, cristallisé; pas de monisme qui fermerait les yeux à la riche variété que nous constatons dans le réel. Le véritable monisme à comme condition le pluralisme même (100). Et, en définitive, il faut admettre « non pas seulement un dualisme, mais un pluralisme infini à la condition expresse d'admettre aussi, et par cela même, un infini monisme (101) ».

Mais s'il y a unité et pluralité, le philosophe peut-il expliquer le rapport du multiple à l'un? Non, « l'existence du multiple au sein de l'unité sans laquelle il n'y aurait pas de monde, c'est le mystère premier qu'aucun philosophie ne peut, ni nier, ni expliquer (102) », c'est le mystère

(97) *Pensée*, p. 405.

(98) *Esquisse*, p. 209.

(99) *Ibid.*, p. 209.

(100) Cf. *Lettre citée dans Philosophie de Fouillée*, par GUYAU, p. 185.

(101) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 78.

Si le pluralisme s'en tenait à cette partie de la définition de GOLDSTEIN: « Si je ne crois pas à l'unité absolument finie et au caractère fermé de la réalité, si je crois à un monde en partie encore incomplet, et saisi dans son devenir, un monde que l'homme, dans certaines limites que seule l'expérience fixera, peut modeler d'après ses idées et ses idéaux..., alors je suis pluraliste ». (Cité par WHAL: *Philosophies pluralistes*, p. 274.) FOUILLÉE n'y

de l'un-plusieurs que déjà Platon acceptait sans le comprendre. Et, à M. Lalande qui objecte : « Tout monisme se résout en dualisme, mais en dualisme qui laisse dans l'ombre un des combattants (103) », Fouillée répond : « Nous dirons à notre tour : tout dualisme se résout en un monisme, mais en un monisme où reste dans l'ombre le principe inéluctable d'unité qui résulte de ce que les termes multiples sont : 1° concevables pour une même *pensée*; 2° unis dans l'existence *réelle*... (104) ».

En résumé, Fouillée soutient un monisme où la réalité, complexe et variée dans sa richesse, est *une* pourtant en ce sens qu'elle « a en soi sa rationalité immanente, son intelligibilité infinie (105) », que tout s'y déploie en vertu d'un

contredirait pas, car nul plus que lui ne croit au progrès et à l'efficacité de l'action humaine. En outre, si l'on définit, avec DEWEY, le pluralisme : « La théorie qui fait de la réalité une pluralité ou multiplicité d'être distincts ». (*Dictionnaire* de BALDWIN, II, p. 307.) FOUILLÉE pourrait l'admettre à la condition d'ajouter que ces êtres distincts ont une commune nature et sont tous en relations plus ou moins étroites les uns avec les autres.

Enfin, si l'on définit le pluralisme, avec M. LALANDE : « Doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité unique absolue ». (*Vocabulaire*, II, p. 591.) FOUILLÉE est pluraliste en ce sens qu'il admet des êtres multiples et dont certains, au moins, possèdent une individualité, une personnalité; il ne l'est pas en ce sens qu'il rejette absolument l'idée d'êtres indépendants les uns des autres.

(102) *Revue philosophique*, 1912, I, p. 73. Cf., p. 78.

(103) *Ibid.*, p. 14. M. LALANDE explique : « Dans la thèse de Fouillée, l'essence de tout être c'est la volonté de conscience; mais, par là, l'être est conçu comme possédant une autre réalité que la conscience, car on ne travaille à acquérir que ce qu'on n'a pas. En outre, si cette acquisition exige un effort, *quelle est donc cette force inverse qui résiste à l'esprit ?* » (p. 15).

FOUILLÉE répond qu'on « ne peut vouloir que ce qu'on a déjà à quelque degré » et que, si, dans son effort, la vie rencontre une force inverse, cette force « non pas radicalement inverse, mais analogue et rivale », ce sont les autres volontés de conscience. (*Ibid.*, p. 72.)

(104) *Ibid.*, p. 78.

(105) *Ibid.*, p. 78.

ordre interne — et ceci est impliqué dans son intellectualisme et son déterminisme — en ce sens aussi que la conscience, principalement sous forme de volonté, est partout présente et constitue la nature intime de tous les êtres et, cela, c'est son panpsychisme. Lui-même nous dit que, pour qualifier sa doctrine, il faut garder le terme de *monisme* ; quelque inconvénient qu'il puisse offrir, il « semble nécessaire pour désigner toute doctrine qui pose que la dualité, que la pluralité (fût-elle infinie comme elle doit l'être) requiert et suppose, pour raison d'existence et raison d'intelligibilité, une unité immanente qui en fait le lien (106) ».

Nous entendons bien que l'essence de toute réalité est de caractère psychique.. Mais que devient, dans ce système, le monde sensible avec son étendue, son mouvement, la variété de ses qualités. Pure apparence, phénomène bien lié comme chez Leibniz? Pas précisément. Nous savons que les sensations ne sont pas purement subjectives, que, par elles, nous atteignons des objets extérieurs à notre conscience. Alors, ces objets — outre leur nature mentale — sont-ils doués de qualités sensibles ? ou bien, celles-ci ne sont-elles rien d'autre que des images dans notre esprit ? Et dans le premier cas, ces qualités sensibles existent-elles dans l'objet telles que nous les percevons, comme le veut le perceptionnisme parfois appelé réalisme naïf (107) ;

(106) Lettre citée dans *Philosophie de Fouillée*, par A. GUYAU, p. 185.

(107) M. DEHOVE fait de FOUILLÉE un perceptionniste. (Cf. *Revue de philosophie*, 1907, pp. 193-194.) Nous croyons cette interprétation inadmissible.

Un autre, P. CHARLES, soutient au contraire que FOUILLÉE n'est pas perceptionniste. « Le perceptionnisme, dit-il, veut que le monde soit connu directement en lui-même par les sens. Pour M. Fouillée, au contraire, nous le saisissons dans nos états psychiques qui enveloppent, à la fois, sensation et appétition, une sensation reçue du dehors et une réaction exercée du dedans ». (Cf. *Ibid.*, pp. 635-636.)

Ceci nous paraît incontestable. D'ailleurs, FOUILLÉE traite de « conception enfantine » l'idée que nous recevions passivement de l'extérieur nos sensations toutes faites. (Cf. *Psychologie*, I, p. 276.)

ou faut-il distinguer des qualités premières et des qualités secondes, les unes objectives, les autres uniquement subjectives ?

Fouillée pense que nos sensations sont relatives à notre constitution cérébrale et mentale et que la diversité des qualités sensibles vient de la diversité des organes des sens. Pour nous l'expliquer, il imagine ce qui se passerait, d'une part, si nous avions des sens beaucoup plus affinés que ceux que nous possédons, d'autre part, si nous avions un seul sens (108).

Supposons d'abord nos sens portés à un haut degré d'acuité et capables de percevoir, par exemple, ce qui se passe dans notre cerveau. Pénétrant le cerveau du regard, nous pourrions y distinguer jusqu'aux dernières molécules, voir les valse d'atomes, les vibrations nerveuses, ainsi que les vibrations aériennes qui y correspondent. En même temps, nous entendrions les bruits causés par ces vibrations et entendant et voyant toujours à la fois, nous aurions la représentation des mouvements cérébraux comme sons lumineux et rayons sonores. Enfin, pourvus d'un appareil qui nous permet de toucher notre cerveau, nous pourrions palper ces mêmes vibrations et, ainsi, elles seraient tout ensemble visibles, sonores et tangibles. C'est donc « le même processus réel qui est saisi partiellement par l'oreille comme son d'une plaque vibrante, partiellement par le toucher comme série de chocs dans la plaque, partiellement par la vue comme mouvement oscillatoire (109) ».

Supposons maintenant que nous n'avons qu'un seul sens. Sommes-nous tout ouïe, le monde n'est qu'un concert, nous entendons l'harmonie des sphères comme nous entendons « notre sang couler et chanter dans nos artères (110) ». Mais nous sommes incapables de nous représenter le silence. Sommes-nous tout œil, le monde entier n'est qu'un immense spectacle lumineux. Et ainsi des autres sens. On peut même aller plus loin. Au lieu de suppo-

(108) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 280 à 287. *Psychologie*, I, p. 273.

(109) *Evolutionnisme*, p. 280.

(110) *Ibid.*, p. 282.

ser que je suis tout ouïe, toute vue, tout tact, j'imagine que je suis tout *émotion*; alors les phénomènes seront pour moi uniquement voluptueux ou douloureux (111). Suis-je tout impulsion, désir ou aversion, ma vie entière n'est qu'amour ou haine. Enfin suis-je, au contraire, *pensée pure*, je pense, je raisonne et le monde est pour moi celui de Pythagore ou celui de Platon (112).

On le voit, c'est « notre organisation fragmentée qui est cause de notre représentation fragmentée des phénomènes (113) ». Pourquoi alors les savants réduisent-ils l'univers à un pur mécanisme, admettent-ils que les causes réelles du son, par exemple, sont des mouvements et se représentent-ils ainsi un monde de vibrations visibles ou tangibles plutôt qu'un monde de bruits? Cela tient à la nature et aux rapports de la vision et du toucher, aux associations répétées des expériences visuelles avec les expériences tactiles et musculaires, enfin, à la précision de ces expériences visuelles et tactilo-musculaires, précision supérieure à celle des autres sensations. Ainsi, si le savant explique le son en le ramenant à une vibration de l'air, c'est parce que le mouvement est, plus que le son lui-même, susceptible d'une mesure exacte et, par là, satisfait au besoin de rigueur de la science (114), mais « le savant qui s'imagine avoir expliqué philosophiquement la nature en la ramenant à des mouvements ressemble à un homme qui croirait avoir tout lu et approfondi parce qu'il aurait rangé ses livres, en bon ordre dans sa bibliothèque, selon la classification la plus immédiatement intelligible et la plus commode (115) ». Pour le philosophe, le mouvement dans l'espace n'est pas plus réel que la couleur ou le son ; tout phénomène est à la fois *objectif* et *subjectif*, selon le point de vue d'où on le considère ; et les mouvements dont parle la science ne sont-ils pas des représentations visuelles ou tactiles, rendues intelligibles par les lois mathématiques ?

Mais qu'est-ce donc alors que le monde physique, ce

(111) Cf. *Ibid.*, p. 282.

(112) Cf. *Ibid.*, p. 283.

(113) *Ibid.*, p. 282.

(114) Cf. *Ibid.*, pp. 284-285.

(115) *Ibid.*, p. 287.

qu'on appelle les faits objectifs ? Comment le savoir exactement puisque « nous ne pouvons connaître les choses que selon ce que nous sommes, non directement selon ce qu'elles sont (116) » ? Nous sommes ici réduits à des hypothèses et Fouillée nous dit que les faits objectifs et, en particulier, les faits cérébraux, avec leurs lois « sont seulement la peinture hypothétique ou le dessin hypothétique des expériences *subjectives* qui pourraient être réalisées par un spectateur imaginaire (117) ». Qu'est-ce à dire ? Ceci signifie que ces faits ne sont qu'une sorte de figuration, de signe, ou encore un abstrait de nos états de conscience, seuls fondamentaux : « le mouvement physique est l'abstrait et le substitut de changements internes plus ou moins analogues à nos changements de sensation ou d'action (118) » ; il n'est « qu'un mode de représentation symbolique répondant à quelque réalité analogue à ce que saisit en soi-même la conscience quand elle se réduit à ce qu'elle a de plus rudimentaire et de plus pauvre (119) ». Ailleurs, insistant dans le sens de l'idéalisme, Fouillée nous dit que le mouvement n'est probablement que le « dessin extérieur » des ondes de la conscience (120), ou, encore, que « le monde, sous son aspect purement mécanique et physique... n'est vraiment qu'un *phénomène* ou *épiphénomène*, c'est-à-dire une représentation dans la conscience d'un observateur (121) ».

(116) *Psychologie*, I, p. 273.

(117) *Evolutionnisme*, p. 289.

(118) *Ibid.*, p. 289.

(119) *Ibid.*, p. 289. Cf. *Psychologie*, I, p. 46.

« ...le mouvement serait une transposition des éléments sensationnels et appétitifs en langage visuel et tactile, il serait un extrait des sensations mêmes et appétitions, et une expression spatiale de leurs rapports. »

(120) *Psychologie*, II, p. 410.

(121) *Mouvement positiviste*, p. 140.

PILLON loue FOUILLÉE de son idéalisme en lui faisant remarquer qu'il ne se montre pas encore (dans la *Psychologie des idées-forces*) assez affirmatif : « Ce n'est pas *probablement*, c'est très certainement que le mouvement est le dessin extérieur des changements psychiques et rien de plus ». (*Année philosophique*, 1893, p. 223.)

L'important reste de voir que la conscience est partout le fond des choses : Le panpsychisme, c'est bien là l'essentiel de la thèse de Fouillée, l'idée sur laquelle il a le plus insisté, à laquelle il revient toujours avec complaisance.

Ce panpsychisme, il l'a étayé sur deux sortes d'arguments : des arguments dialectiques tirés des exigences rationnelles ou, au moins, de ce qu'il considère comme tel ; des arguments qui veulent être scientifiques, qu'il cherche dans l'observation et l'expérience, ou, bien souvent aussi, dans des inductions et des analogies tirées de l'observation (122).

Notons d'abord qu'il reconnaît parfois que sa théorie, sur ce point, n'est qu'une *pure hypothèse*. Nous n'avons vraiment conscience, dit-il, que de la « conscience organisée et centralisée » ; et c'est par une pure hypothèse, d'ailleurs plausible, que nous répandons de la conscience élémentaire, non organisée, dans les cellules et les atomes (123) ».

Qu'est-ce qui nous autorise alors à admettre le panpsychisme ?

C'est que, si nous voulons nous représenter *l'être intérieur* aux choses, nous ne pouvons nous le représenter qu'à l'image de notre propre être intérieur, c'est-à-dire sur le modèle de notre conscience (124). Souvenons-nous ici que, pour Fouillée, une notion quelconque, même la plus mécanique ou la plus physique, telle par exemple la notion de mouvement ou celle de force, n'est, en réalité, au moins à son origine, qu'une notion psychologique. Il en résulte qu'il nous faut concevoir tous les êtres sur le modèle de notre propre être, toutes les activités sur le modèle de notre propre activité ou, alors, renoncer absolument à nous les représenter de quelque manière que ce soit. Par exemple, les

(122) Ces arguments sont disséminés dans différentes œuvres de FOUILLÉE ; souvent, il les a donnés à propos de la critique de thèses adverses. C'est nous qui les divisons ainsi pour la commodité de l'exposition.

(123) *Morale*, p. 80. On est toutefois un peu surpris de trouver ce qualificatif de *pure hypothèse* appliqué à une théorie par ailleurs si vivement défendue et considérée comme seule satisfaisante.

(124) Cf. *Esquisse*, p. 213. Cf. *Mouvement idéaliste*, p. LIII.

mouvements, même dans la matière brute, suivent ce qu'on appelle la ligne de la moindre résistance. Comment interpréter ce fait ? En raisonnant par analogie avec ce qui se passe en nous. Et comme, en nous, la ligne de la moindre résistance, c'est la ligne de la moindre peine, le philosophe est forcément amené à se représenter la force qui produit le mouvement comme une activité tendant à se déployer avec le moins de peine possible, autrement dit comme un obscur désir accompagné d'une émotion plus ou moins sourde (125). Est-ce à dire pourtant que nous devons nous figurer toutes choses comme identiques à nous-mêmes ? Non ; mais c'est le supérieur qui explique l'inférieur et, en partant du supérieur, il n'y a « qu'à retrancher pour comprendre des existences plus simples, plus rudimentaires (126) ». Et, puisque rien en nous n'est étranger à la pensée et à la volonté, quoi de plus légitime que d'admettre qu'en dehors de nous, rien non plus n'est absolument étranger à la pensée et à la volonté.

Par ailleurs, le monisme idéaliste est l'hypothèse philosophique qui explique le mieux, ou même qui, seule, explique l'accord de la pensée et de ses objets. Dans cette doctrine, il n'y a pas hétérogénéité radicale entre sujet et objet, ce qui permet de comprendre que le sujet puisse s'assimiler l'objet (127). Mais si, au contraire, on admet une matière sans aucun élément psychique, comment cette matière pourra-t-elle impressionner un esprit ou comment l'esprit pourra-t-il, de façon quelconque, sentir et connaître cette matière insensible ? Aussi, au lieu de couper, comme fait le dualisme, le monde en deux tronçons discontinus qui ne peuvent plus se rejoindre, n'est-il pas plus logique « d'admettre que le sujet pensant et voulant a un mode d'action qui se confond avec le mode d'action fondamental

(125) Cf. *Evolutionnisme*, pp. 246-247.

(126) *Morale*, p. 80.

(127) M. REMACLE écrit aussi : « L'hypothèse du monadisme... ruine la connaissance parce que, au fond, elle laisse toujours subsister une séparation absolue entre le pensant et le pensé. ...Seul, le monisme idéaliste n'aboutit pas à nous refuser la connaissance de l'objet ». (*Revue de Métaphysique*, 1893, p. 605.)

de l'objet pensé, et que les idées sont les réalités mêmes arrivées dans le cerveau à un état de conscience plus élevé (128) ? » Expliquant la possibilité de la connaissance l'hypothèse panpsychiste est aussi celle qui en fonde le mieux la valeur. N'a-t-on pas coutume de définir la relation de vérité, dans la connaissance, comme la ressemblance de l'idée à l'objet réel ? Mais comment une réalité extérieure au sujet pensant peut-elle ressembler à une idée ? « Il faut pour cela, que la réalité même consiste métaphysiquement dans quelque chose d'analogue à nos états de conscience, à nos sensations (129). »

En outre, le postulat évolutionniste, conçu comme exigeant que rien n'apparaisse tout à coup dans le monde, et supposant que le supérieur se trouve toujours en germe dans l'inférieur, ce postulat, que Fouillée a toujours admis, lui fournit un argument en faveur de sa thèse. Au lieu de tirer, en quelque sorte, « un grand trait pour séparer le monde qui ne sent absolument pas et n'a aucune espèce d'appétition d'avec le monde qui sent et fait effort (130) » ; au lieu de couper la nature « en domaines séparés par des fossés béants (131) », n'est-il pas plus rationnel de supposer que la conscience a toujours existé à quelque degré dans l'univers ? Et, s'il peut paraître étrange d'imaginer de la sensibilité dans ce qu'on appelle la matière brute, ne serait-il pas absurde « de supposer qu'il existe vraiment un abîme entre les être inorganisés et les être organisés qui en procèdent et que les phénomènes de conscience viennent tout d'un coup s'ajouter, tombant du ciel, à des mouvements de matière absolument insensible (132) ? »

(128) *Psychologie*, II, p. 211.

(129) *Mouvement idéaliste*, p. 211.

(130) *Evolutionnisme*, p. LV.

(131) *Ibid.*, p. LV.

(132) *Mouvement positiviste*, p. 297.

A propos des expériences de PASTEUR, FOUILLÉE écrit : « Les célèbres expériences de PASTEUR sur les prétendues générations spontanées... n'étaient des preuves *absolues* ni pour, ni contre; elles montraient simplement que, dans certaines conditions, il ne naît pas d'être organisés. Cela n'exclut en rien la possibilité que, sous d'autres conditions, qui n'ont pas encore été réalisées, ils ne puis-

Enfin, le souci de concilier les thèses adverses en une doctrine supérieure qui intègre en elle ce qu'il y a de juste dans les unes et les autres et les unisse au lieu de les opposer, a été sans doute pour beaucoup dans l'adoption du monisme : C'est le besoin d'unité qui pousse à substituer, au dualisme, le monisme (133). N'est-il pas la synthèse du mécanisme et de l'idéalisme, du matérialisme et du spiritualisme; « la conciliation du matériel et du mental par la réduction du matériel à un ensemble de rapports entre des termes dont nous ne pouvons nous représenter la nature intime que sous la forme mentale (134) ». Dans cette conception du monde, il n'y a plus, d'un côté, une matière, un objet, de l'autre, un esprit, un sujet; l'un faisant le rôle de la terre, l'autre celui du soleil. Il y a une même réalité universellement répandue qui renferme partout en soi.. sensibilité et volonté (135) ».

D'autre part, l'observation de notre propre sensibilité et de celle des autres êtres, les données de la science nous conduisent à admettre le panpsychisme.

D'abord, nous constatons, qu'en nous, « partout et toujours, nous trouvons sensibilité sous une forme quelconque (136) ». Cette sensibilité existe dans chacun de nos organes, dans chacune de nos cellules et y existe encore quand l'organe est séparé de l'ensemble ou la cellule isolée des autres. Et nous pouvons penser qu'il en est de même chez les animaux. En effet, chaque cellule animale est, à elle seule, un être vivant doué d'une sensibilité rudimentaire et, donc, de quelque chose de psychique. Sans doute,

sent prendre naissance... La question n'est nullement résolue et les expériences n'ont pas même été conçus d'une manière méthodique ». (*Ibid.*, p. 111.)

Cette dernière affirmation touchant les expériences de PASTEUR surprend. Mais il est vrai que PASTEUR n'a pas prétendu trancher la question de l'origine de la vie. Tout ce qu'il a voulu prouver, c'est qu'il n'y a pas génération spontanée dans un milieu putrescible.

(133) Cf. *Evolutionnisme*, p. 266.

(134) *Métaphysique*, p. 302.

(135) *Mouvement idéaliste*, pp. 94-95.

(136) *Mouvement positiviste*, p. 296. Nous avons vu, par ailleurs, que FOUILLÉE rejette l'inconscient.

chez les animaux supérieurs et chez l'homme, le cerveau devient de plus en plus dominateur, aussi semble-t-il qu'il soit le siège de la conscience; toutefois, la vie propre des parties se manifeste encore, au moins en certaines circonstances. Maintes expériences montrent que la sensibilité subsiste quand le cerveau a été enlevé. Et Fouillée cite des exemples de telles expériences : un cœur d'éléphant qui continue à battre quand il est séparé du reste de l'organisme, la grenouille privée de ses hémisphères cérébraux et qui, emprisonnée dans l'eau, cherche à venir respirer l'air, les carpes de Vulpian qui, trois jours après l'ablation du cerveau, luttent avec des carpes intactes pour saisir les morceaux de nourriture qu'on leur jette, etc. Enfin, il met en avant une expérience faite sur un homme décapité qui, par un mouvement de défense, porta la main à l'endroit de son corps qu'on irritait (137). Et si on objectait que ces mouvements peuvent être des réflexes ne comportant aucune sensibilité, Fouillée répondrait que tout mouvement — au moins chez un être vivant — est le signe d'un appétit interne, accompagné d'une sensation d'aise ou de malaise, de vie facile ou de vie contrariée; les réflexes ne sont que des mouvements conscients, devenus peu à peu subconscients par l'automatisme de l'habitude; ils sont postérieurs à l'appétit. Dira-t-on encore que, dans le cas de lésions de la moelle épinière, le sujet ne sent rien dans la partie de son corps qui se trouve au-dessus de la lésion, Fouillée répondra que la partie inférieure peut sentir à sa manière, en ce sens que ce n'est plus l'homme qui sent, mais seulement les centres de la moelle reliés à cette partie (138). On cite le cas d'un homme qui avait la moitié inférieure du corps paralysée et dont les jambes exécutaient des mouvements quand on lui chatouillait les pieds; lui demandait-on s'il sentait l'irritation, il répondait : non, mais vous voyez que mes jambes la *sentent* (139). Assurément, ici il ne faut rien exagérer; « les cellules de la moelle ne *conçoivent* rien

(137) Cf. *Psychologie*, II, pp. 333-336.

(138) Cf. *Ibid.*, p. 337. *Evolutionnisme*, pp. 238 à 247.

(139) Cf. *Evolutionnisme*, p. 239. A la vérité, ce témoignage ne paraît pas très démonstratif.

et ne *veulent* rien expressément, mais elles n'en sont pas moins dans un état plus ou moins analogue à ce que nous appelons sentir. Elles éprouvent un bien-être ou un malaise rudimentaire, une *émotion* infinitésimale qui suffit à produire des *impulsions* infinitésimales (140) ».

En résumé, les faits d'observation et d'expérimentation nous conduisent à admettre — au moins comme très probable — l'existence de la sensibilité chez tous les animaux et en chacun de leurs éléments, même quand ces éléments sont séparés du cerveau (141).

Quant aux végétaux, ne trouvons-nous pas — et d'une manière palpable — chez certains, par exemple, chez la sensitive, l'épine-vinette, les plantes carnivores, « les faits d'irritabilité et de contractilité, de sensibilité et d'activité motrices qui semblent être les caractéristiques de la vie animale (142) » ? Claude Bernard lui-même ne parle-t-il pas de la « sensibilité » des plantes ? D'ailleurs, « il est admis aujourd'hui que les végétaux sont des animaux arrêtés dans leur développement sensitif (143) » ; ils ne

(140) *Psychologie*, II, p. 337.

(141) FOUILLÉE nous dit pourtant : « On peut imaginer un mécanisme devenu assez parfait pour que la grenouille ou l'homme décapités continuent d'étendre la patte ou le bras sous une excitation ; l'hypothèse mécaniste de Descartes est ici soutenable ». Mais il ajoute qu'en adoptant cette hypothèse, on aboutit à l'automatisme des bêtes, chose insoutenable. (Cf. *Evolutionnisme*, p. 240.)

WUNDT s'est occupé aussi des expériences sur les animaux décapités et ses conclusions sont plus prudentes que celles de FOUILLÉE : « Nous ne trouvons pas dans la conduite de l'animal décapité le signe le plus essentiel qui nous permettrait de conclure à la présence de la conscience, à savoir un signe quelconque qui trahirait la continuité d'action d'excitations antérieures. Seulement, sous un rapport, les mouvements pourraient être attribués au développement d'un certain degré inférieur de conscience ». (*Psychologie physiologique*. Trad., II, p. 461.) Celle-ci ne comporterait aucune reproduction des impressions antérieures et, encore, est-il qu'une « preuve décisive en faveur de l'existence de cette conscience ne peut être apportée ». (*Ibid.*, p. 465.)

(142) *Mouvement positiviste*, p. 97. FOUILLÉE admet que l'irritabilité est le premier degré de la sensibilité.

(143) *Ibid.*, p. 297. FOUILLÉE admet ceci sans preuves.

diffèrent donc pas essentiellement des animaux. Aussi, pourquoi les éléments de la fleur, par exemple, ne sentiraient-ils pas sourdement la vie ?

Mais la science nous permet-elle d'affirmer l'existence de la sensibilité chez le minéral ? Si les végétaux sont des animaux arrêtés dans leur développement, « le minéral est probablement lui-même composé d'atomes vivants, groupés de manière à se faire équilibre, réduit ainsi à une mort apparente et à un état d'arrêt au lieu d'un mouvement d'évolution (144) ». D'autre part, il y a mouvement chez le minéral, il a affinité chimique. Et, alors, il est permis de penser, qu'aux chocs des molécules de la matière, « répond un phénomène mental élémentaire, quelque chose comme une sensation infiniment petite corrélative à un choc infiniment petit (145) » ; de se demander : « les éléments d'une lyre bien accordée, en vibrant, en mêlant, sans se confondre, leurs mouvements rythmés, éprouvent-ils un tressaillement vague que l'oreille reproduit en l'accroissant (146) ? » Sans doute, ce n'est là qu'une hypothèse, mais ceux qui soutiennent l'existence d'une matière, sans aucun rudiment de sensibilité, émettent aussi une pure hypothèse (147).

En définitive, rien ne nous autorise à admettre — quelque part que ce soit — une complète disparition de la conscience. Bien au contraire, il est permis de penser qu'une « science plus avancée que la nôtre découvrira la vie partout et, avec la vie, du mental à un degré quelcon-

(144) *Ibid.*, p. 298.

(145) *Ibid.*, p. 298.

(146) *Ibid.*, p. 299.

(147) Les philosophes de cette époque ne paraissent guère exigeants en fait de preuves expérimentales. RAVAISSON nous dit : « Il semble que les recherches et les découvertes de M. Vulpian », aboutissent en définitive, comme celles de M. Claude Bernard, à la démonstration de cette proposition dans laquelle la métaphysique peut être concentrée, que la pensée, que la volonté sont au fond de tout, que la nature n'en offre que des dégradations.... ». (*La philosophie en France*, p. 186.) On ne peut s'empêcher de trouver bien impropre ici le terme *démonstration*.

que, de la sensation et de l'appétit (148) ». Et puisque, d'autre part, l'hypothèse de l'ubiquité de la conscience est plus satisfaisante pour l'esprit, pourquoi ne pas croire que, « comme les rayons Röntgen, la conscience traverse tout et pourrait tout éclairer sous des conditions que nous ne saisissons pas (149) ».

! *
* * *

Moniste et idéaliste, la métaphysique de Fouillée est, en outre, évolutionniste, et c'est dans cet aspect évolutionniste du monde que nous allons retrouver à l'œuvre l'idée-force (150).

On sait l'admiration que suscitèrent, chez les savants et les philosophes du XIX^e siècle, les doctrines évolutionnistes et transformistes, l'influence qu'elles exercèrent. Cette admiration, Fouillée la partagea, cette influence, il la subit comme la plupart de ses contemporains : « La doctrine de l'évolution, dit-il, celle de Diderot, de Lamarck, de Spencer, de Darwin, fait chaque jour de nouveaux progrès chez les esprits scientifiques; on comprend, de plus en plus,

(148) *Psychologie*, II, p. 410.

(149) *Mouvement idéaliste*, p. 296.

M. DE MARGERIE critique FOUILLÉE sur ce point : « Peut-être ne puis-je pas vous prouver, ce qui s'appelle prouver que les molécules inorganiques, la matière brute sont dépourvues de conscience, mais vous pouvez encore moins me prouver qu'elles sont douées de conscience. Dans ce débat, la raison reste neutre et, si l'expérience scientifique ne prononce pas décisivement, du moins toutes les apparences expérimentales sont contre vous. Avez-vous autre chose à leur opposer que votre postulat monistique ? » (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896-1897, p. 178.)

Assurément, les inductions de FOUILLÉE, en ce qui concerne les minéraux, sont bien fragiles. Mais il concéderait, tout au plus, que l'expérience ne prouve ici ni pour ni contre la présence de la conscience et il n'admettrait pas que la raison reste neutre dans ce débat.

(150) Dans son *Rapport sur la philosophie en France*, BOUTROUX écrit : « Alfred Fouillée développe en tous sens un idéalisme évolutionniste qui place le principe de l'être dans des idées-forces ». (*Revue de Métaphysique*, 1908, p. 686.)

qu'en dehors de cette doctrine, il n'y a guère, pour le développement des êtres, d'autre explication possible que le miracle, c'est-à-dire l'abdication de la science... Il est permis de croire que le transformisme sera bientôt au nombre des hypothèses universellement admises par les savants et par les philosophes (151) ». Toutefois, il faut préciser et approfondir cette doctrine. En effet, il appartient au savant d'observer l'évolution, d'en étudier les manifestations extérieures, d'en découvrir les conditions mécaniques; il appartient au philosophe d'en chercher le ressort interne, de se demander « si les états de conscience et les idées où ils se réfléchissent sont... des facteurs contribuant à l'évolution mentale et, même, à l'évolution physique, considérée dans ses éléments primordiaux, ou si, au contraire, toute la causalité et toutes les conditions des phénomènes résident dans un mécanisme étranger à la conscience (152) ».

Or, la réponse ne saurait être douteuse. Si l'idée n'est pas un simple reflet du mouvement organique, un épiphénomène — et ceci a été prouvé —; si, d'autre part, elle constitue, pour le sujet, un motif déterminant de ses actes, elle est par là même cause efficace, elle entraîne des phénomènes nouveaux, des existences et des actions qui, sans elle, n'eussent pas vu le jour. Aussi les états mentaux sont-ils, « pour le philosophe, des facteurs de l'évolution autant que les facteurs purement mécaniques, seuls considérés par le physicien (153) ». En réalité, « ce sont les idées immanentes à nos désirs qui sont les vrais germes de l'avenir, elles le rendent possible en le rendant concevable. Si elles se transforment sans cesse au contact des choses, elles trans-

(151) *Critique des systèmes*, p. 13.

(152) *Evolutionnisme*, p. XXI.

On a comparé l'attitude philosophique de FOUILLÉE à l'égard de SPENCER à celle de LEIBNIZ à l'égard de DESCARTES. DESCARTES prétend expliquer, par le mouvement, tous les phénomènes sensibles; LEIBNIZ ne le contredit point, mais il ajoute que le mouvement implique la force. De même, FOUILLÉE garde l'évolutionnisme, mais demande qu'au nombre des facteurs de l'évolution universelle, on fasse une place à la conscience. (Cf. THAMIN : *Littérature française*, par PETIT DE JULLEVILLE, VIII, p. 469.)

(153) *Evolutionnisme*, p. 279.

forment aussi les faits eux-mêmes en leur imprimant une direction que, sans cela, ils n'eussent jamais prise (154) ».

Jusqu'où peut aller cette influence de l'homme sur la marche du monde ? Ici, il ne faut rien exagérer, les idées ne modifient que ce qui tombe dans les prises de l'action humaine. « Pensez à une chose », a dit un auteur, « et, *presto*, elle devient quelque chose de plus (155) ». C'est là une exagération manifeste; « quand je pense à l'étoile du soir, j'aurai beau dire *presto*, l'étoile ne changera pas (156) ». Mais ce qui reste vrai, c'est que l'homme est capable de modifier la nature, de la plier à ses besoins, au moyen d'instruments inventés par son intelligence : n'y a-t-il pas « accommodation intentionnelle de la nature à l'homme par le moyen d'idées incorporées dans des instruments (157) » ? L'homme s'adapte au milieu ou, plutôt, il adapte le milieu à lui-même et, par là, il fait échec aux facteurs mécaniques de l'évolution; à la sélection naturelle il ajoute la sélection artificielle ou volontaire, à la force brutale de la lutte pour la vie, il oppose la force des idées morales et sociales. Aussi, quand il s'agit de l'évolution proprement humaine, les idées et les sentiments en deviennent-ils le facteur primordial. Alors, l'idée agit pour produire l'avenir; l'histoire ne se fait pas sans nous, mais par nous, en définitive, elle est notre œuvre (158).

Ceci explique bien qu'à partir du moment où il est apparu sur la terre, l'homme ait, par son action, exercé une influence considérable sur le cours des événements sociaux et même des faits physiques. Mais l'évolution, en tant qu'on entend par là l'apparition successive des diverses formes d'êtres au sein de la nature et le progrès qualitatif de ces êtres, évolution dont bien des phases ont précédé la naissance de l'homme et celle des animaux, comment la philosophie des idées-forces pourrait-elle l'expliquer ?

(154) *Pensée*, p. 56.

(155) *Ibid.*, p. 287. Cf. M. MOORE : *Journal of philosophy*, novembre 1910. *How ideas work*.

(156) *Pensée*, p. 287.

(157) *Eléments de la Morale*, p. 227.

(158) Cf. *Droit*, p. 253.

Boirac nous dit que, dans l'*Evolutionnisme des idées-forces*, Fouillée n'essaie pas de solutionner, bien plus, ne pose même pas le problème que l'évolutionnisme, *comme tel*, s'efforce de résoudre. « Quel est, en effet, le problème auquel répond... la théorie de l'évolution ? C'est le problème de la diversité et du changement des *formes spécifiques* de l'être... Or, M. Fouillée démontre bien qu'au nombre des facteurs de l'évolution universelle, il faut mettre l'idée..., mais il ne démontre pas que ce facteur contienne le moins du monde la raison de la direction et des phases de l'évolution. En quoi, par exemple, les idées-forces peuvent-elles servir à expliquer l'apparition du type mollusque ou du type vertébré, à moins qu'on ne voie, dans ces types mêmes, des idées directrices et créatrices. des causes exemplaires ou finales (159) ? »

Assurément, Fouillée ne prétend pas *démontrer*, au sens rigoureux du mot, quelle est la raison de la direction et des phases de l'évolution — qui, d'ailleurs, le pourrait ? Mais il prétend bien soutenir que la raison profonde de l'évolution se trouve, sinon toujours dans l'idée-force à proprement parler, du moins dans la volonté de conscience qu'elle suppose et qui la sous-tend, volonté qui se trouve en tout être (160).

En ce qui concerne les facteurs de la transformation des organismes, Fouillée adopté en partie les vues de Lamarck, Darwin, Hugo de Vries, cherchant, conformément à sa méthode, à faire une part à chacune d'elles, à les concilier, non à les opposer. Les caractères organiques internes se modifient comme l'a montré de Vries, par mutation brusque, mutation dont il faudrait chercher la raison profonde, ou bien encore par croisement. D'autre part, comme l'a vu Lamarck, il y a transformation progressive des organismes sous l'influence du milieu et des besoins de la vie, le changement des conditions vitales déterminant nécessairement une différenciation des organes. La varia-

(159) BOIRAC : *Revue philosophique*, 1891, pp. 518-519.

(160) Ajoutons ici que c'est dans des ouvrages postérieurs à l'*Evolutionnisme des idées-forces* que FOUILLÉE a développé sa thèse.

tion organique opérée par l'une ou l'autre de ces causes, alors intervient, soit pour la maintenir, soit pour l'éliminer, le facteur darwinien de la sélection naturelle. Il est un procédé de triage : si la variation antérieure a produit une utilité, la sélection maintient cette utilité; si la variation a produit un caractère inutile, mais non nuisible, quelque chose de surérogatoire, la sélection ne le fait pas nécessairement disparaître; si c'est un caractère nuisible qui est apparu, la sélection l'éliminera, à moins, toutefois, qu'il ne soit lié à d'autres caractères utiles qui lui assureront la survie (161). Quant au rôle de la lutte pour la vie, Darwin l'a exagéré; il y a bien concurrence vitale par le fait de la limitation que l'espace habitable et la quantité finie des aliments apportent à la multiplication naturellement indéfinie des êtres vivants; mais la lutte est plutôt accidentelle qu'essentielle à la vie; l'association et la coopération sont aussi une loi des sociétés, aussi bien animales qu'humaines (162). L'évolution s'opère donc par divers processus complexes parmi lesquels il faut faire, semble-t-il, une large place aux variations subites ou mutations et aux variations organiques corrélatives.

Mais, sous ces processus qui ne sont que des modalités de l'évolution, il faut chercher une cause plus profonde qui les explique; « l'évolution mécanique et même, en général, l'évolution, n'est pas vraiment une loi : elle est un résultat de lois qu'il s'agit précisément d'expliquer (163) ». Pourquoi donc et dans quel sens l'être évolue-t-il ? La vie

(161) Cf. *Eléments de la morale*, pp. 204 à 206.

(162) Cf. *Ibid.*, pp. 176 à 201.

FOUILLÉE ne repousse pas les idées de PERRIER qui considère les organismes supérieurs comme formés par un agrégat d'organismes inférieurs qui auraient fusionné ensemble (Cf. PERRIER : *Le transformisme*) : « M. Edmond Perrier a fait voir le parti que l'évolutionnisme peut tirer du mode d'évolution qui a lieu par association d'organismes élémentaires en organismes plus complexes. Tout n'est donc pas réductible à l'idée de lutte, ni à celle de hasard mécanique, ni à celle de sélection; il y a, outre le combat pour la vie, l'association pour la vie, et c'est un des grands ressorts du transformisme ». (*Mouvement positiviste*, p. 311.)

(163) *Evolutionnisme*, p. LVII. Cf. pp. LVIII à LX.

est partout dans la nature et la loi de la vie, c'est non pas seulement de se conserver, mais encore de croître en perfection et de jouir de plus en plus d'elle-même. En vertu de cette loi, c'est l'intérêt même des êtres, la poursuite de leur bonheur qui est à la base de l'évolution; mais comme il n'y a pas de bonheur sans sensibilité, comme le pouvoir de jouir grandit avec la conscience, le principe de l'évolution, c'est la tendance de l'être vivant à devenir de plus en plus conscient, c'est la *volonté de conscience* (164).

Demandera-t-on alors pourquoi tels organes sensoriels sont apparus et se sont développés chez certains êtres, il faudra répondre que l'évolution des sensations a été déterminée par le besoin, par le désir de vivre, que « c'est le rapport des sensations aux *émotions* agréables ou pénibles d'une part et, d'autre part, aux *mouvements* correspondants... qui a déterminé parmi, toutes les modifications possibles, le triage des plus avantageuses à l'individu (165) ». Ainsi, « les organes des sens sont des moyens de faire accomplir les mouvements de fuite ou de poursuite qui, eux-mêmes, ont pour but dernier la fuite de la douleur et la poursuite du plaisir (166) », les yeux sont faits en premier lieu pour pressentir la peine ou la jouissance et pour agir, et on en pourrait dire autant des autres organes. L'utilité, le mieux-être qu'en retire le sujet sont donc la raison de leur apparition et du degré de leur développement, car « la nature est comme un vase immense auquel viennent puiser tous les êtres et où chacun finit par distinguer et trier ce qui doit alimenter sa propre existence, satisfaire son « vouloir vivre » (167) ».

(164) On voit combien les idées de FOUILLÉE se rapprochent ici de celles de GUYAU sur l'expansion de la vie.

(165) *Psychologie*, I, p. 7. Cf. *Pensée*, p. 70.

(166) *Psychologie*, I, p. 5.

(167) *Ibid.*, I, p. 11.

A propos de l'évolutionnisme de FOUILLÉE, on a — à juste titre — signalé cette difficulté. (Cf. ROURE : *Etudes religieuses*, 1894, I, p. 397.) D'une part, FOUILLÉE conçoit l'évolution comme un progrès de la conscience. D'autre part, il admet que les mouvements réflexes et automatiques, loin d'avoir précédé les mouvements conscients, en dérivent et sont « des directions de l'appétit deve-

La volonté de vie et de conscience explique donc l'origine de la sensibilité; elle explique aussi celle de la pensée avec ses catégories (168). Nos *concepts* sont « œuvre de triage et de sélection (169) » et cette sélection a pour principe le développement de notre volonté de conscience. Les principes premiers ou les catégories de la pensée ne sont pas, comme dans le système kantien, « des espèces de cadres abstraits et vides (170) », ils sont des fonctions de la volonté de conscience et, avant d'être compris par la pensée réfléchie, ils sont sentis en tant qu'impliqués dans l'exercice même de cette volonté; aussi existent-ils chez les animaux, au moins chez les animaux supérieurs comme chez l'homme. Si nous possédons les idées d'unité, de pluralité, de totalité, de réalité et de négation, de possibilité, d'existence, de nécessité, en un mot, les catégories kantienne; si nous pensons conformément aux principes d'identité, de raison suffisante, de causalité; si nous les appliquons aux réalités extérieures à nous, c'est parce que ces notions sont

nues stables et mécaniques ». (*Evolutionnisme*, p. 235.) Il y a donc eu, dans l'évolution, processus rétrograde du plus conscient au moins conscient, ce qui paraît contredire la loi générale. FOUILLÉE a-t-il accordé les deux points de vue ? Il distingue entre les *procédés* mécaniques et leurs *résultats* dans la conscience. (*Psychologie*, I, p. 260.) Par l'habitude, les mouvements deviennent de plus en plus automatiques et inconscients; il ne s'ensuit pas que leurs résultats soient inconscients : « Chopin était inconscient du jeu mécanique de ses muscles... Était-il pour cela inconscient de ces joies ou de ces souffrances intérieures, de ces intuitions du génie où vient se concentrer tout un monde ? » (*Ibid.*, p. 260.) Et FOUILLÉE conclut que si « l'évolution semble étendre d'un côté la sphère de l'inconscience, c'est pour pouvoir étendre d'un autre côté celle de la conscience même; les chefs-d'œuvre de son subtil mécanisme ont pour effet de rendre possible une sensibilité plus subtile encore ». (*Ibid.*, p. 260.)

On peut, en effet, admettre, nous semble-t-il, que si l'habitude rend automatiques certains actes, elle permet ainsi à la conscience de se porter sur d'autres états ou d'autres activités et ne fait pas rétrograder l'être, pris dans sa totalité, vers l'inconscience.

(168) Cf. *Pensée*, pp. 94 à 124. *Esquisse*, pp. 151 à 166.

(169) *Pensée*, p. 71.

(170) *Esquisse*, p. 154.

senties, du fait de l'expérience interne ou externe, que ces principes sont les conditions de l'exercice de la volonté de conscience et que celle-ci, tout naturellement, pose ses propres conditions comme conditions de toute existence (171). Du point de vue évolutif, ni l'expérience ancestrale de Spencer, ni les accidents heureux de Darwin, en y joignant la transmission héréditaire, ne suffisent à expliquer l'apparition des principes premiers; ils ont leur origine dans notre constitution cérébrale et mentale, constitution dont l'essence même est volonté; ils « sont des abstraits de nous-même généralisés, universalisés par l'élan de notre volonté de conscience universelle qui tend à persévérer dans l'être et à accroître son être (172) ».

Ainsi, la volonté de conscience s'affirmant elle-même et excluant par là sa propre négation, voilà le principe d'identité; cette loi logique de toute pensée est d'abord une loi psychologique de la volonté : je veux, donc je suis; la persistance et l'identité de notre pensée, c'est en premier lieu la persistance et l'identité de la volonté. Demanderait-on alors comment nous érigeons cette loi de notre conscience en loi universelle et nécessaire des choses ? Tout simplement parce que, ne connaissant les objets que par notre conscience, nous ne pouvons faire autrement que de les concevoir sous les lois de cette conscience. Le principe de raison suffisante, ou d'intelligibilité, s'explique aussi par l'expansion de la volonté. L'être vivant qui éprouve une douleur veut la faire cesser, il remarque que tel mouvement, exécuté d'abord au hasard, amène la disparition ou la diminution de la douleur, une association est créée et, désormais, dans un cas semblable, il exécutera le même mouvement. Ce mouvement est donc devenu la *raison* d'un changement d'état et c'est déjà le principe de *raison suffisante*, senti avant d'être pensée rationnellement. Le problème des raisons se pose d'abord sous une forme émotionnelle plutôt qu'intellectuelle : « j'éprouve telle *émotion* ; quel mouvement faut-il produire ? Je souffre; que faut-il

(171) Cf. *Pensée*, p. 103 s.q.q.

(172) *Esquisse*, p. 159.

faire (273) ? » Et quand la pensée scientifique dit, non plus ; *que faire ?* mais, *qu'est* telle chose, cette question, en apparence toute spéculative, revient à dire : « Qu'est-ce que cet objet pourrait me faire *sentir* et par quel *mouvement* pourrai-je répondre (174) ? » Ainsi la notion de raison est inhérente à notre activité consciente et, si nous l'érigions en principe universel, c'est parce que nous projetons dans les choses les caractères et les procédés essentiels de notre esprit. Et Fouillée explique de façon analogue l'origine et l'objectivité du principe de causalité et des autres catégories de la pensée.

Mais pourquoi, dira-t-on peut-être, notre constitution mentale est-elle ainsi faite et pourquoi le monde est-il modelé sur les principes de la pensée ? Ne savons-nous pas que toute réalité est psychique en son fond ? Et si, par aventure, la nature avait produit des êtres doués d'une constitution mentale opposée à celle que nous connaissons, ces êtres n'auraient pu vivre : « le mouton qui croirait que le loup est absent tout en étant présent serait bientôt mangé (175) », et « un animal qui croirait les effets sans causes ou la différence des effets produite par les mêmes causes et qui agirait en conséquence serait bientôt mort (176) ». Et à supposer qu'il pût exister un monde livré au hasard, où les faits seraient sans raison, dans ce monde, aucune vie ne pourrait subsister : dans le désordre universel des éléments, « l'être vivant serait englouti par la première vague dont il n'aurait pu prévoir l'assaut (177) ». Quelle que soit donc l'explication que l'on donne de l'évolution, il faut admettre, tout au moins, qu'elle devait produire un monde ordonné.

On le voit, le vouloir plus ou moins sourd, mais comportant toujours un rudiment de conscience, sert bien, dans la thèse de Fouillée, à expliquer, sinon le détail des processus évolutifs, tout au moins la direction de l'évolution.

(173) *Psychologie*, II, p. 152.

(174) *Ibid.*, II, p. 153.

(175) *Ibid.*, II, p. 139.

(176) *Ibid.*, II, p. 141.

(177) *Ibid.*, II, p. 140.

Au reste, ce vouloir ne requiert à l'origine aucune fin clairement représentée: « La volonté tendant, non à un bien idéal et idéalement conçu, mais à la conservation d'un bien senti comme satisfaction immédiate, voilà le principe du devenir (178) ». Et ce n'est que chez les êtres les plus avancés dans l'évolution que ce vouloir prend nettement conscience de lui-même et de ses fins; qu'il devient, d'une manière réfléchie, volonté de conscience « *qui se veut elle-même en toute sa plénitude et sous toutes ses formes, y compris l'intellection* (179) », qu'il engendre des idées-forces clairement conçues et, par là, dirige de plus en plus l'évolution dans le sens du progrès mental.

Ajoutons que la *volonté de conscience* n'est pas simplement, comme on pourrait le croire, un terme général pour désigner l'ensemble des volontés de conscience particulières. Bien que Fouillée prétende établir un monisme expérimental, il fait de la volonté de conscience un principe métaphysique unique; il admet qu'il y a « une seule et même volonté de *conscience universelle, immanente* à toutes les volontés de conscience particulières (180) ». Cette vivante volonté embrasse toutes les autres volontés; elle est « le principe toujours dynamique, et non statique, de l'évolution universelle (181) ». Ainsi s'explique que cette évolution soit ordonnée, qu'elle aille toujours dans le même

(178) *Mouvement idéaliste*, p. 144.

(179) *Pensée*, p. 72.

(180) *Lettre citée dans Philosophie de Fouillée*, par A. GUYAU, p. 185.

(181) *Ibid.*, p. 185.

Parlant de l'évolutionnisme, M. EUCKEN écrit : quiconque parle de développement, d'évolution, « semble supposer que les choses se développent du dedans selon une loi de l'ensemble et en se dirigeant sûrement vers un but. Or, c'est précisément ce que n'admet pas la tendance actuellement prédominante, laquelle attend tout progrès de la rencontre d'éléments qui, dans leur fond, sont indifférents les uns aux autres, ainsi que d'une lente addition de petites modifications; elle rejette toutes directions et tous buts intérieurs; elle rejette toute action venant de l'ensemble ». (Cf. *Grands courants de la pensée*, p. 267.) On voit que la thèse de FOUILLÉE échappe entièrement à cette critique.

sens. Nous le voyons, la volonté de conscience universelle, à laquelle participent toutes les volontés de conscience individuelles ressemble fort à une idée de Platon et le monde, tel que se le représente Fouillée, est vraiment un monde tout platonicien. Lui-même nous dit : « De même que pour Platon, le monde est pour moi un être *vivant*, une vie universelle à laquelle nous empruntons notre propre vie (182) ».

Mais, dira-t-on, comment un tel évolutionnisme peut-il s'accommoder du déterminisme ? Fouillée a bien vu la difficulté. A plusieurs reprises, il insiste sur les limites du déterminisme, sur l'existence possible d'un principe d'indépendance au fond des choses. L'activité et le progrès, dit-il, ne semblent « possibles » qu'au moyen d'un principe supérieur tout ensemble à ce qui est actuellement déterminé par autre chose ou à ce qui est actuellement indéterminé (183) » et ce principe, ce pouvoir « doit être conçu comme quelque chose d'indépendant qui se détermine (184) ». Au terme de sa pensée, Fouillée l'identifie à la volonté de conscience universelle, principe fondamental d'où « sortent toutes les formes de la *causalité* et toute la hiérarchie des *qualités* (185) », d'où dérivent, par voie de développement, les divers règnes de la nature : matière, vie, esprit. Quant à la liberté absolue de ce principe, un doute subsiste : nous ne pouvons savoir si cette liberté lui

(182) *Lettre citée dans Philosophie de Fouillée*, par A. GUYAU, p. 184.

ADOLPHE FRANCK écrit : Fouillée « accepte bénévolement, avec une facilité surprenante de la part d'un esprit aussi rebelle dans d'autres cas, les plus incompréhensibles chimères de l'évolutionnisme... il ne voit aucune difficulté à croire, selon le principe fondamental de l'évolutionnisme, qu'une force sans intelligence, sans volonté, sans conscience, dépourvue même des attributs les plus subalternes d'un être vivant, a produit les merveilles d'organisation, d'harmonie, de vie, d'instinct et d'intelligence que nous apercevons dans l'univers et dans l'homme. » (*Essais de critique*, p. 334.) On voit que cette critique ne vaut pas, mais ajoutons qu'à l'époque où elle a été émise, FOUILLÉE n'avait pas développé son évolutionnisme psychique.

(183) *Liberté et Déterminisme*, 2^e éd., p. 197.

(184) *Ibid.*, p. 197.

(185) *Esquisse*, p. 369.

appartient actuellement ou si elle est seulement un idéal qui se réalise par les activités individuelles (186).

Deux questions se posent encore : celle de l'origine de l'évolution, celle de son terme.

Fouillée résout ou plutôt supprime la question d'origine en admettant l'infinité du monde dans le temps. Il rejette la thèse de la première antinomie kantienne (187) comme sophistique. Le sophisme consiste ici « à confondre le *regressus ad infinitum* qu'offre le temps à notre esprit avec un *progressus* de la réalité *ad infinitum* qui se trouverait cependant fini et terminé (188) ». En effet, nous n'avons pas le droit d'intervertir l'ordre de la série, de dire que le passé, infini par hypothèse, doive être un *progressus* venant « échouer, comme un flot mourant, sur la rive du présent (189) », ce qui impliquerait contradiction. Non, en réalité, il « y a *regressus ad infinitum* dans le passé à partir du présent et *progressus ad infinitum* dans l'avenir (190) ». Mais c'est nous qui prenons le moment présent comme un point de départ. Dans la nature, le moment présent n'est pas plus un terme qu'un commencement. Quant à l'objection qu'on tire de l'impossibilité du nombre infini, elle est sans valeur. Il est vrai que la notion de nombre infini est contradictoire; mais la « série du passé n'est pas un « nombre infini » de positions ou changements de positions; elle est une pluralité infinie et *sans nombre* de positions, ce qui n'est pas la même chose (191) ». Multiplicité infinie n'est pas nombre infini et n'implique pas contradiction.

Nous n'avons donc aucune raison de rejeter l'infinité du monde dans le temps. D'autre part, pense Fouillée, nous

(186) Cf. *Ibid.*, pp. 369 à 372.

(187) Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace. (*Raison pure*. Trad. BARNI, II, p. 17.)

(188) *Esquisse*, p. 17.

(189) *Ibid.*, p. 17.

(190) *Ibid.*, p. 17.

(191) *Ibid.*, p. 18.

FOUILLÉE critique ici RENOUVIER qui dit : « l'infinité est une multiplicité et on ne se représente pas la multiplicité sans l'enfermer dans un nombre ». (Cf. *Ibid.*, p. 18. Cf. RENOUVIER : *Premier Essai*, § VIII.) Et il ajoute : « Tout le temps que Renouvier a vécu, nous lui avons demandé de prouver que l'innombrable, le

avons toute raison de l'admettre parce qu'elle est la seule hypothèse satisfaisante pour la pensée. En effet, on ne peut pas supposer un temps vide préexistant au monde, on ne peut pas davantage dire que le temps a commencé avec le monde, car l'idée de temps « implique l'infinité *a parte ante*, comme l'infinité *a parte post* (192) ». En outre, comment trouver une raison de la naissance du monde à telle date ? N'est-il pas « absolument arbitraire et sans l'ombre de raison quelconque de dire que le monde a commencé d'une manière précise, il y a tant d'années, de jours, d'heures et de minutes (193) ». Aussi, il faut conclure que, soit qu'il ait été créé par une puissance infinie, soit qu'il ait en lui-même ses conditions d'existence, le monde a toujours existé. Et comme tout y est vie, à quelque degré, il n'y a pas à chercher l'origine de la vie.

sans nombre est contradictoire; jamais, nous n'avons pu obtenir de lui cette preuve. C'était pour lui un acte de foi que, sans le nombre, rien ne peut exister ». (*Ibid.*, pp. 29-30.) Ailleurs, FOUILLÉE dit : « Il n'y a aucune contradiction entre multiplicité et infinité, entre pluralité et innumérabilité ». (*Philosophie de Platon*, IV, p. 54.) LOTZE admet aussi, contre RENOUVIER, la possibilité de l'infini dans le temps : « Selon M. Renouvier, l'existence de l'infini est impossible parce que nous ne parvenons pas à l'atteindre par la synthèse de ses éléments. Selon moi, l'infini, *s'il en est un*, ne peut jamais, étant donné sa nature, être épuisé par l'addition de ses parties infinies... La nature du temps étant donnée, l'infinité du temps a pour forme la succession perpétuelle ». (*Revue philosophique*, 1880, I, pp. 487-488.)

(192) *Esquisse*, pp. 22-23.

(193) *Ibid.*, pp. 23-24.

Nous trouvons cette question de l'infinité du monde dans le temps, discutée déjà chez ARISTOTE. Celui-ci nous dit que le temps n'a pas commencé et ne finira pas. Il distingue l'infini en acte et l'infini en puissance ou infini successif. Il n'y a pas de multitude actuellement infinie, mais il peut y avoir une multitude infinie en puissance, en ce sens que cette multitude peut augmenter indéfiniment. Dès lors, après un jour, on peut supposer un autre jour et ainsi de suite à l'infini, et le monde peut avoir une durée infinie dans le temps. (Cf. *Physique*, L. III, Ch. V et VIII, L. VIII, Ch. I.)

Mais FOUILLÉE repousse cette distinction : « La distinction aristotélique de l'infinité potentielle et de l'infinité actuelle, dit-il, n'est pas valable ». (*Esquisse*, p. 29.)

A la suite d'ARISTOTE, SAINT THOMAS a discuté la question. Nous savons par la révélation, dit-il, que le monde a commencé, mais la

Reste alors cette dernière question : Le progrès de la vie universelle aura-t-il nécessairement un terme, ou est-il permis de le concevoir comme pouvant être indéfini dans un monde infini ?

Fouillée rejette, comme n'ayant pas de valeur scientifique et étant peu satisfaisante pour l'esprit, l'hypothèse du retour éternel de Nietzsche (194). Il rejette également l'hypothèse d'une mort finale de l'univers, il ne croit pas que le principe de la dégradation de l'énergie, avec l'égalisation des températures qui devrait s'ensuivre un jour dans l'univers, soit une preuve en faveur de cette hypothèse (195).

raison ne peut pas démontrer que le monde a commencé. Sa durée pourrait être sans commencement, comme sans fin, sans que cela impliquât la contradiction du nombre infini. Le nombre n'existe que dans l'esprit qui compte des unités; or, dans le temps infini, il n'y a pas plus de première unité à partir de laquelle on puisse compter qu'il n'y en a de dernière. (Cf. *Somme Théologique*, I a, Q. XLVI, A. 1 et 2. *Sentences*, L.II. *Dist.*, I. Q. I, A. 5.)

A propos des monades, LEIBNIZ a distingué multitude infinie et nombre infini. Le nombre n'est qu'une conception de notre esprit sans existence réelle; dès lors, dans la réalité, il peut y avoir une multitude infinie d'unités, multitude qui ne constitue pas un nombre. LEIBNIZ admet donc une multitude infinie actuelle. (Cf. Ed. GERHARDT, II, pp. 304-305-517.)

Enfin, ajoutons que LOTZE admet, comme FOUILLÉE, l'infinité du monde dans le temps, Cf. *Métaphysique*. Trad. p. 282 sqq.)

(194) Cf. *Esquisse*, pp. 215 à 222.

FOUILLÉE remarque que l'idée du retour éternel, dont NIETZSCHE s'attribue la paternité, se trouve dans l'ouvrage de BLANQUI (*L'Eternité par les astres, hypothèses astronomiques*), chez GUYAU et, dans l'antiquité, chez les STOÏCIENS, EPICURE, LUCRÈCE.

(195) Cf. *Ibid.*, pp. 222 à 226.

FOUILLÉE indique ici les arguments de M. PERRIN exposés dans la *Revue de Métaphysique* (mars 1903). « Les considérations auxquelles on s'est parfois livré relativement à la mort de l'univers, quand l'entropie aura atteint son maximum, me semblent, dans la forme, vides de sens... et, dans le fond, reviennent à supposer que l'univers est un système fini... Mais rien n'autorise cette dernière hypothèse » (p. 204). « Même dans l'hypothèse où il serait fini, l'univers passerait par des périodes de vie séparées par des intervalles de repos, ou mieux, de vie très ralentie » (p. 205). Enfin, on suppose indument « que les molécules et les atomes sont des êtres morts où ne se poursuit aucune évolution » (p. 205).

D'abord, nous ignorons ce que c'est que la chaleur et nous n'avons pas le droit d'affirmer que l'égalité de température — fût-elle réalisée — amènerait nécessairement la cessation de la vie. D'autre part, la différence de température n'est pas le seul moyen de produire du mouvement, et si nous constatons que les différentes énergies ont une tendance à se transformer en chaleur, il n'est pas dit que cette tendance ne puisse être contre-balancée et, enfin, surmontée par d'autres que nous ignorons encore. D'ailleurs, si l'équilibre universel devait se réaliser conformément au principe de Carnot-Clausius, il le serait déjà, et le fait qu'il ne l'est pas encore est « la preuve de la vie indestructible (196) » qui réside dans les éléments du monde. Enfin, on peut ajouter « qu'une loi physique, vraie sous des conditions expérimentales données, comme le principe de Carnot, ne peut être étendue à l'univers infini, ni être considérée comme un principe ontologique des choses (197) ».

Reste alors l'hypothèse d'un progrès mental indéfini. Sans doute, l'évolution aura-t-elle un terme pour telle espèce en particulier, dès lors pour l'espèce humaine actuelle, matériellement vouée à une destruction finale. Mais il ne'n résulte pas que l'évolution mentale « ne puisse se poursuivre, ou sous d'autres formes, ou pour d'autres espèces (198) ». La science positive ne peut rien affirmer ici, mais elle laisse la porte ouverte à l'espérance. Et ce qui permet cette *espérance*, c'est d'abord que la complète annihilation du mental est inconcevable pour l'homme : un monde d'où on retirerait tout élément emprunté à la conscience est impensable, car une fois ce vide mental opéré, il ne resterait plus rien, pas même de physique (199). C'est ensuite qu'on ne peut assigner de *bornes* précises à l'évolution de l'énergie mentale dans l'avenir; poser de telles bornes, ce serait ressembler « à quelque animal de la

(196) Cf. *Esquisse*, p. 227.

(197) *Ibid.*, p. 228.

(198) *Ibid.*, p. 228.

(199) Cf. *Ibid.*, p. 229.

faune antédiluvienne qui, s'il avait pu spéculer sur le monde, aurait déclaré que les formes de la vie et du sentiment alors réalisées épuisaient tout le possible (200) ». En définitive, ni l'anéantissement, ni la limitation du progrès mental ne peuvent être l'objet d'une démonstration ou même d'une conception claire; il « en résulte que la perfectibilité mentale apparaîtra toujours comme indéfinie, sinon sous une forme, du moins sous une autre : la fécondité de l'univers mental... est impossible à borner *pour nous* (201) ».

Fouillée a précisé la différence de sa conception de l'évolution, d'une part, avec celle de Spencer, d'autre part, avec celle de M. Bergson. « Au lieu de rejeter l'idée d'évolution, dit-il, nous soutenons qu'il faut d'abord la rectifier, puis la subordonner à une idée plus haute où elle se conciliera avec des conceptions différentes. C'est pourquoi nous opposâmes « l'évolutionnisme des idées-forces » à l'évolutionnisme exclusivement mécaniste de Spencer (202) ». Fouillée reproche à celui-ci d'avoir décrit le dehors, les résultats de l'évolution, plutôt que d'en avoir montré le moteur interne et de concevoir cette évolution sous une forme en quelque sorte *statique* plutôt que *dynamique*. Dans le système spencérien, la différenciation et la perfection croissante des êtres sont le résultat des seules lois mécaniques et n'impliquent pas l'influence d'une véritable activité interne; le mental n'y est pas un facteur efficace de l'évolution puisqu'il n'est qu'un reflet des mouvements qui, seuls, sont la cause des transformations que nous constatons. Or, cette prétention de tout expliquer mécaniquement est inadmissible, il faut donc, tout en gardant la loi de transformation graduelle des êtres, « restituer aux idées

(200) *Ibid.*, p. 230.

(201) *Ibid.*, p. 233.

(202) *Histoire*, p. 529.

Dans ses derniers écrits, FOUILLÉE va jusqu'à dire que « la plupart des propositions de Spencer sont, ou des généralités sans portée, ou des inexactitudes ». (*Esquisse*, p. 179.)

l'action efficace dont le naturalisme brut les dépouille (203) ».

Fouillée n'admet pas non plus — du moins sous sa forme générale et exclusive — le principe spencérien du passage de l'homogène à l'hétérogène (204), passage qui constitue, dans le système, comme la trame de tous les processus évolutifs. « L'instabilité de l'homogène est un principe contestable et contesté (205) », écrit-il. Et il se réfère ici à l'ouvrage de M. Lalande (206). A la loi de différenciation ou d'évolution de Spencer, M. Lalande oppose la loi de dissolution selon laquelle toutes les différences diminuent avec le temps, de telle sorte que la nature, prise dans son ensemble, marche vers l'uniformité. Ainsi, dans le monde physique, il y a une indifférenciation progressive des forces par leur transformation graduelle en chaleur, chaleur qui tend à l'égalisation des températures; c'est le principe de la dégradation de l'énergie. Dans le monde biologique, à côté de la différenciation, manifeste en bien des cas, ne voyons-nous pas les tissus subir, pendant la vieillesse et après la mort, une lente assimilation qui finira par les ramener tous à l'homogénéité des quelques éléments chimiques dont ils sont composés. Dans le monde de la pensée, pas de perception objective sans élimination de ce qu'il y a de personnel dans la sensation; pas d'idées proprement

(203) *Ibid.*, p. 529. Cf. *Evolutionnisme*, pp. LVIII-LIX.

(204) « L'évolution est une *intégration de matière accompagnée d'une dissipation du mouvement pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, pendant laquelle aussi le mouvement subit une transformation analogue* ». (*Premiers principes*. Trad. p. 355.) BIERMANN écrit : « A considérer le monisme de Fouillée, on cherche en vain ce qu'il a mis de neuf à la place du monisme de Spencer ». (*Das selbstbewusstsein nach A. Fouillée*, p. 7.)

C'est là méconnaître la théorie de FOUILLÉE.

(205) *Esquisse*, p. 179.

(206) *La dissolution opposée à l'évolution*. M. LALANDE a publié une nouvelle édition remaniée sous le titre : *Les illusions évolutionnistes*. Mais nous nous référons à celle que FOUILLÉE connut.

dites sans l'abstraction qui laisse de côté tout ce qui individualise les objets considérés ; pas de science sans assimilations et généralisations de plus en plus étendues ; la philosophie elle-même, malgré la grande diversité de ses systèmes, ne tend-elle pas à les unifier de telle sorte qu'on peut dire que, dans tous les domaines de la pensée, on constate « la ferme volonté de la réflexion humaine d'atteindre à l'uniformité en sortant de la multiplicité qui lui sert de point de départ (207) ». D'ailleurs, comprendre et expliquer, n'est-ce pas en résumé assimiler et identifier ? Et, dans le domaine de l'art, comme aussi à la base de la morale, ne retrouvons-nous pas ce caractère d'universalité ? Enfin, si nous considérons l'évolution des sociétés, nous voyons que le progrès social tend à uniformiser les lois, les coutumes, les manières de vivre, qu'il s'effectue par la disparition des castes, puis par celles des classes, réalisant l'égalité des droits et des charges, en un mot, qu'au lieu de singulariser et d'étagier, il universalise et nivelle (208).

Mais Fouillée critique aussi ce nouvel évolutionnisme.

D'abord, il reproche à l'auteur, comme aux évolutionnistes en général, de ne considérer, ainsi que le fait Spencer, le développement du monde que sous une seule catégorie : celle du *même* et de *l'autre*, de l'identité et de la différence, alors qu'il y a d'autres points de vue plus intéressants : « par exemple, la question de savoir si les hommes vont vers plus de *ressemblance* mutuelle et vers plus d'*égalité*, n'est-elle pas moins importante que celle de savoir s'ils vont vers plus de bonheur et vers plus d'amour mutuel (209) » ? Or, ce dernier problème n'est pas une simple affaire de ressemblance ou de différence.

En outre, même dans le domaine de la différence et de la ressemblance, les deux conceptions rivales, celle de

(207) LALANDE : *La Dissolution*, p. 204.

(208) *Ibid.*, p. 278 sqq.

Ce ne sont là que quelques exemples — très résumés — choisis dans l'ouvrage si plein de M. LALANDE auquel nous renvoyons.

(209) *Esquisse*, p. 180.

Spencer et celle de M. Lalande, s'attachent chacune à un seul côté des choses (210).

Du point de vue conceptuel, il n'est pas exact que l'intelligibilité des choses soit en raison directe de leur progrès vers l'identique, l'intelligibilité parfaite supposant l'identité parfaite. En réalité, identité absolue et différence absolue sont également intelligibles. Des différences sans aucune ressemblance, n'est-ce pas une contradiction dans les termes? D'autre part, l'identité elle-même implique quelque différence, car « dire qu'une chose est identique à une autre ou même identique à soi, c'est supposer une *autre chose* ou un *autre aspect* sous lequel on considère un même objet (211) ». Et si, de ce point de vue logique, nous passons au point de vue réel, nous arrivons à la même conclusion: Ou, à l'origine des choses, il n'y a qu'un seul et même être, unité absolue, et alors il n'y aura jamais de différenciation, car d'où viendrait-elle? Ou il y a plusieurs êtres ou, tout au moins, plusieurs modes d'être, et cette pluralité implique différenciation. Mais alors, la « dissolution ou disparition de toute différence serait le retour à l'unité pure et simple, le complet anéantissement de tout ce qui s'était manifesté sous une forme distincte, quelle qu'elle soit (212) ». D'ailleurs, dans le monde mental, la suppression des différences individuelles semble bien impossible, car elle serait, du même coup, la suppression de toute personnalité. « Ou anéantissement complet au profit

(210) Cf. *Ibid.*, p. 180 sqq.

(211) *Ibid.*, p. 183.

La critique de FOUILLÉE porte-t-elle bien ici contre la thèse de M. LALANDE et n'exagère-t-elle pas cette thèse? M. LALANDE écrit, il est vrai, que la limite de la compréhension parfaite « serait la réduction idéale de la connaissance tout entière à une forme purement intelligible qui absorberait entièrement l'individuel dans l'identique ». Mais, ajoute-t-il, « il demeure dans la matière de notre science une individualité irréductible, irrationnelle, exaspérante pour la raison... en un mot, rien ne serait si tout était identique, et le monde réduit à « l'axiome éternel qui se prononce du sommet des choses » se détruirait en tant qu'objet de connaissance et de manifestation » (*La Dissolution*, pp. 213-214.)

(212) *Esquisse*, p. 184.

de l'unité absolue, ou subsistance de différences personnelles quelconques ; voilà l'alternative (213) ».

A lire Fouillée, on pourrait croire la thèse de M. Lalande sur la dissolution plus absolue qu'elle ne l'est en réalité. Celui-ci ne dit pas que le devenir soit, partout et toujours, indifférenciation et dissolution (214). N'a-t-il pas insisté, au contraire, sur ce dualisme, cette *duplicité* de la nature comportant un double processus d'évolution et de dissolution et se manifestant chez l'homme par les deux tendances antagonistes à l'individualisme et à l'universalisme ?

Toutefois, il reste que, pour M. Lalande, la dissolution est la loi générale dont les évolutions partielles ne peuvent que retarder les effets, de telle sorte que le monde « marche vers un état où, toutes les différences acquises étant dépensées, l'univers sera de plus en plus imperceptible et de moins en moins favorable à la vie (215) » ; cela jusqu'à ce que, toute l'énergie étant passée à l'état calorifique, la vie aura disparu du globe. En outre, selon M. Lalande, la dissolution est, dans le monde de la pensée et de la volonté, la loi du progrès, l'idéal de perfection qu'au point de vue intellectuel, social et moral, chacun doit s'efforcer de poursuivre (216). Or, c'est là un autre point de vue que n'admet pas Fouillée. Pour celui-ci, on ne peut se figurer la perfection comme une indifférenciation, « car

(213) *Ibid.*, p. 185.

(214) « Le monde physique se dissout et c'en est la loi principale, mais ce n'est pas sans qu'il s'y produise des évolutions partielles... Non seulement, donc, rien n'est multiplicité pure ou homogénéité pure, ce qui serait absurde a priori, mais rien n'est tendance pure vers l'unité ou tendance pure vers la multiplicité, si ce n'est ce que nous isolons par la pensée pour le considérer plus clairement ». (*La Dissolution*, p. 392.)

(215) *La Dissolution*, p. 381.

Contrairement à FOUILLÉE, M. LALANDE pense que ceci découle du principe de la dégradation de l'énergie.

(216) « Etant donné qu'il est impossible pour l'homme qui se rend compte des choses et qui réfléchit de s'attacher à la tendance évolutive de son être, il reste que le principe général du bien agir soit la tendance dissolutive... L'idée régulatrice de la conduite intelligente est donc le renoncement volontaire de chacun à la différenciation et à l'individuation... » (*La Dissolution*, p. 446.)

elle est l'union de toutes les qualités possibles, et une qualité, au moins chez l'être fini, est toujours distincte, différenciée (217) ». Plus l'être se perfectionne, plus aussi il s'individualise par la réunion de multiples qualités en une conscience personnelle et originale, de sorte que l'idéal « serait, dans l'ordre moral, une sphère infinie qui aurait partout des centres individuels et n'aurait sa circonférence nulle part (218) ». Et, pour marquer sa position entre celle de Spencer et celle de M. Lalande, Fouillée formule ainsi sa loi de l'évolution universelle : « Il y a dans le monde un passage croissant à plus d'hétérogénéité dans plus d'homogénéité, à plus de différences dans plus de ressemblances, à plus d'individuation dans plus d'universalisation (219) ».

Après avoir reproché à Spencer de ne pas tenir compte de l'influence des faits mentaux comme tels sur l'évolution, Fouillée reproche à M. Bergson de leur accorder une puissance exagérée. Il marque son accord avec M. Bergson lorsque celui-ci critique l'évolutionnisme spencérien, système qui « consiste à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer (220) ». Mais il lui fait grief d'accorder à la conscience une vertu proprement créatrice. Par là, « M. Bergson comprend l'efficacité des états psychiques autrement que ne le fait la philosophie des idées-forces (221) ». Pour cette dernière, en effet, la conscience est « *novatrice* par ses sentiments, ses idées et ses impulsions, mais elle n'est pas, comme pour les partisans de la contingence, proprement « créatrice », en dehors de l'intelligence et de ses lois (222) » par on ne sait quelle vertu occulte et foncièrement étrangère à la pensée.

Créatrice ? novatrice ? Qu'est-ce à dire, et où est entre

(217) *Esquisse*, p. 185.

(218) *Ibid.*, p. 186.

(219) *Ibid.*, p. 181. Cette loi est à la vérité, plus verbale qu'explicative.

(220) BERGSON : *Evolution créatrice*, pp. VI-VII, cité par FOUILÉE : *Pensée*, p. 205.

(221) *Pensée*, p. 214.

(222) *Ibid.*, p. 214.

les deux thèses la différence foncière ? C'est ici toute la théorie bergsonienne de la durée et de l'élan vital qui est en jeu, théorie que Fouillée n'a jamais admise. M. Bergson conçoit une durée réelle qui est, par elle-même, la source du changement, changement qui ne sort pas tout entier de ses conditions antécédentes, mais est quelque chose d'absolument incommensurable par rapport à elles ; une durée qui signifie « invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau (223) » et qui « crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer (224) ».

Pour Fouillée, au contraire, le temps n'est que la succession des états du monde. Le temps, c'est l'ordre des causes et des effets ; il implique qu'une cause passée n'existe plus, qu'un effet futur n'existe pas encore, mais deviendra présent à l'instant où il se produira et, aussitôt après, passé ; par lui-même, il ne crée rien, n'invente rien. C'est « arbitrairement qu'on veut faire de la durée une sorte de « vie interne » qui se déploierait toujours différente de soi et toujours hétérogène, une liberté en devenir, échappant aux lois de la répétition et de la conservation (225) ». Et Fouillée ajoute : « Cette idée du temps nous semble mythique (226) ». Il n'y a pas de « durée vécue », il y a des vies, des forces qui agissent dans la durée. Ces forces introduisent sans cesse du nouveau dans le monde et Fouillée affirme même ici qu'on ne pourra jamais déduire complètement l'avenir du passé. Les manifestations psychiques, dit-il, bien que liées à leurs antécédents, n'étaient pas contenues d'avance *psychologiquement* dans ces antécédents : « de la simple vie végétative, on n'aurait pas pu *déduire* la pensée, l'amour, la moralité des êtres humains (227) » ; l'équivalence physique des mouvements peut fort bien, en effet, se concilier « avec un progrès in-

(223) BERGSON : *Evolution créatrice*, pp. 11-12.

(224) *Ibid.*, p. 112.

(225) *Psychologie*, II, p. 309.

(226) *Ibid.*, p. 309.

(227) *Esquisse*, p. 230.

térieur de la volonté vers des formes de plus en plus élevées qui ne peuvent pas se tirer analytiquement de la définition de leurs causes et qui ne sont pas non plus en totale équivalence psychique avec elles (228) ».

N'est-ce pas là convenir que l'évolution est créatrice — non pas assurément au sens de création *ex nihilo* — mais au sens où création implique apparition de formes nouvelles et imprévisibles. D'ailleurs Fouillée continue dans le même chapitre : « Puisque, d'une part, dans l'ordre moral, les effets futurs ne peuvent *se déduire* des causes auxquelles ils sont liés ; puisque, d'autre part, les effets derniers de nos volitions ne peuvent *se déduire* de nos volitions mêmes, il en résulte pour l'avenir un double caractère d'indétermination par rapport au présent actuellement connu (229) ».

Alors, pourquoi ne doit-on pas parler de *création* ? C'est que le mouvement trouve toujours sa condition suffisante dans ce qui le précède ; c'est, nous l'avons vu, qu'il n'y a jamais commencement absolu (230).

A part ce point important, en quoi la notion de *l'élan vital* de M. Bergson et celle de *l'appétition* de Fouillée peuvent-elles être rapprochées ou se séparent-elles ?

L'élan vital, c'est l'effort de la vie pour agir sur la matière brute et se dégager de ses lois, c'est un *élan original*, une impulsion à réaliser du nouveau, mais effort et impulsion qui, bien loin d'être mécaniques, sont de caractère psychique, analogues à ce que nous appelons désir et volonté. L'appétition de Fouillée, c'est la tendance de tout être à se développer dans le sens d'une vie de plus en plus riche et consciente. Les deux conceptions ne sont donc pas sans analogie. Mais Fouillée reproche à M. Bergson de n'avoir pas précisé en quoi consiste l'élan vital, ni comment il agit ; tantôt de l'avoir considéré — semble-t-il — comme un mouvement au sens mécanique du mot, tantôt de le réduire à une appellation métaphorique de l'évolution qu'il

(228) *Ibid.*, p. 231.

(229) *Ibid.*, p. 232.

(230) Voir plus haut, thèse de FOUILLÉE sur le déterminisme et la contingence, pp. 366 s.q.q.

désigne sans l'expliquer, ou à un équivalent de la force vitale impuissant à rendre compte de la diversité des espèces; enfin, d'identifier, en définitive, l'élan vital avec le pur mobilisme sans force, et, dès lors, sans efficacité (231). Il conclut que la durée bergsonienne, abstraction réalisée, ne peut rendre compte ni de la vie, ni de la conscience, ni du pouvoir qu'a la volonté d'entrer, comme facteur, dans la détermination de l'avenir. « Ce n'est pas le temps qui tisse la trame du monde aux mille couleurs; c'est la grande navette toujours active de l'universelle causalité (232) ».

Fouillée a-t-il bien pénétré ici le fond de la pensée bergsonienne ? On peut en douter. Et, au reste, il serait facile de lui objecter que sa volonté de conscience ne rend pas non plus aisément compte de tous les développements et processus évolutifs (233).

Par ailleurs, Fouillée a marqué les rapports et les différences entre la volonté de conscience, telle qu'il la conçoit, et d'autres principes plus ou moins analogues : le vouloir vivre de Spinoza, la volonté inconsciente de Schopenhauer, la volonté de puissance de Nietzsche, la vie expansive de Guyau.

Le vouloir vivre de Spinoza, ou la tendance de l'être à persévérer dans l'être et à rester ce qu'il est, ne peut produire que l'éternelle immobilité, la stabilité d'un monde exempt de progrès ; avec elle, on en revient à l'adage de Parménide : les choses sont ce qu'elles sont et ne sont pas ce qu'elles ne sont pas. « La loi de Spinoza n'est donc ni simple, ni fondamentale, elle nous dit qu'il y a quelque chose qui se conserve, mais sans nous dire la nature de cette chose... L'idée de conservation est un cadre vide qu'on a pris pour le dedans (234) ». En réalité, la tendance

(231) Cf. *Esquisse*, pp. 82 à 85.

(232) *Ibid.*, p. 87.

(233) Certaines critiques de FOUILLÉE à *l'Evolution créatrice* apparaissent un peu comme des querelles de mots (cf. *Esquisse*, pp. 65 à 85). Mais il est juste d'ajouter que — contenues dans un ouvrage posthume — elles n'auraient peut-être pas été le dernier mot de sa pensée ou, du moins, publiées par lui, auraient été exprimées de façon plus modérée et moins diffuse.

(234) *Liberté et Déterminisme*, 1^{re} éd., pp. 129-130.

de l'être n'est pas seulement de se conserver, mais aussi de s'accroître.

Schopenhauer, lui, a bien vu que nous devons chercher à comprendre la nature par nous-mêmes et non pas nous-mêmes par la nature, dès lors que la volonté doit être hors de nous, comme elle est, en nous, le fond de toute action et l'essence même de l'être (235); mais il a le tort, d'une part, de faire de l'intelligence un « mirage surajouté au vouloir vivre, à la vie (236) » ; d'autre part, de prétendre que la volonté est toujours génératrice de souffrance et de nous présenter du monde et de sa fin, une « conception apocalyptique... qui dépasse en étrangeté les illuminations du solitaire de Pathmos (237) ». Et Fouillée marque nettement son opposition avec Schopenhauer : « Subjectivisme, irrationnalisme, pessimisme, voilà le système de Schopenhauer ; j'admets l'objectif et j'y répands la lumière intelligible ; sans professer un optimisme naïf, je rejette le pessimisme et toutes les philosophies du désespoir. Schopenhauer sépare la volonté de la représentation, il fait de l'une un principe au delà de la conscience, de l'autre un je ne sais quoi de superficiel. Son apparent monisme reste un dualisme du *vouloir vivre* et du *penser*... Selon moi, au contraire, la volonté enveloppe intelligence comme l'intelligence enveloppe volonté (238) ».

Nietzsche reprend l'idée de vouloir vivre, mais remarque « que la conservation de la vie ne suffit pas, qu'il y faut ajouter l'accroissement et que cet accroissement est un degré supérieur de puissance (239) » : « Ce que veut

(235) Cf. *Histoire*, pp. 460-461.

(236) *Fragment* cité par A. GUYAU : *La philosophie de Fouillée*, p. 4.

(237) *Critique des systèmes*, p. 278.

(238) *Fragment* cité par A. GUYAU : *La Philosophie de Fouillée*, p. 4.

(239) *Pensée*, p. 22.

FOUILLÉE remarque (*Ibid.*, p. 22, en note) qu'avant Nietzsche, il avait critiqué l'idée de conservation de soi de Spinoza pour y substituer celle de *déploiement de puissance* et de *progrès qualitatif*. Dès la 1^{re} édition de *La Liberté et le Déterminisme*, il écrivait : « L'être, dit Spinoza, tend à persévérer dans l'être et à se maintenir tel qu'il est; là est la suprême loi qui explique toutes les autres. Depuis cette doctrine a été souvent reproduite... Mais,

l'homme, ce que veut la plus petite parcelle d'organisme vivant, c'est une augmentation de puissance (240) ». Nietzsche a raison de soutenir que la volonté se trouve partout, avec une tendance naturelle à l'expansion et à la domination sur les obstacles. Mais reste à savoir ce que veut au juste sa « volonté de puissance » ; la puissance physique ? la puissance intellectuelle ou morale ? « Le mot *puissance*, *Macht* n'est... pas plus clair que celui de vouloir vivre, puisqu'il reste toujours à dire ce qu'on peut, ce qu'on veut, ce qu'on doit. Le *pouvoir* est... une abstraction qui ne se laisse saisir qu'en se déterminant à quelque réalité (241) ». Dira-t-on — et c'est la pensée de Nietzsche — que la puissance, c'est la domination ? Mais alors, si on parle de la domination sur soi, elle se confond avec le pouvoir de la volonté et on ne sait toujours pas ce que nous voulons ; si on parle de la domination sur autrui, il faut dire comment on entend cette domination ; il y a, en effet, bien des

d'abord, dire que l'être tend à être ce qu'il est, c'est se contredire car on ne peut *tendre à être ce qu'on est déjà* : la tendance indique quelque chose de nouveau à obtenir et implique une notion de différence. De même, la persévérance dans l'être implique autre chose que le repos et l'inertie et n'est point une formule de pure identité ; car la prétendue conservation de soi est aussi un *accroissement*... »

Or, plus tard, NIETZSCHE écrivait « ...un état une fois atteint devrait se conserver s'il ne renfermait pas un pouvoir qui consiste précisément à ne pas vouloir se conserver... La proposition de Spinoza concernant la conservation de soi devrait, en somme, entraîner le changement : mais la proposition est fausse, c'est le contraire qui est vrai... C'est précisément sur tout être vivant que l'on peut montrer le plus exactement qu'il fait tout ce qu'il peut pour ne point se conserver soi-même, mais pour devenir *plus* qu'il n'est. » (*Volonté de puissance*, § 302). FOUILLÉE ajoute que NIETZSCHE qui avait lu *La Science sociale contemporaine* ne connaissait sans doute pas *La Liberté et le Déterminisme*. (Cf. *Pensée*, p. 23, en note.)

(240) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*. Trad., § 303.

NIETZSCHE (*Zarathoustra*. Trad., p. 159) écrit : Il y a bien des choses que le vivant apprécie *plus haut que la vie elle-même*, mais c'est dans ces *appréciations* elles-mêmes que parle la volonté de *puissance* (cité et souligné par FOUILLÉE : *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 33).

(241) *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 34.

manières de dominer et « il y a eu dans le monde des victoires de douceur plus triomphantes que toutes celles de la force (242) ». Nietzsche entend par puissances de domination des forces « d'un ordre agressif, conquérant, usurpant (243) », forces d'envahissement qui poussent l'homme à se développer aux dépens de tout ce qui n'est pas lui et, pour cela, à lutter, non seulement contre le milieu extérieur, mais contre les autres hommes en tant qu'ils constituent un obstacle à notre domination individuelle. Lutte du fort contre le faible, oppression et écrasement du faible par le fort, tel est bien l'idéal de la volonté de puissance.

Or, c'est là qu'apparaît l'erreur. La vie n'est pas seulement instinct de croissance, de puissance brutale, et toute son activité n'est pas, par essence, agressive. Même chez les animaux, à l'instinct de nutrition qui est le moyen de la croissance, se joint un autre instinct non moins primordial et qui, dirigé vers autrui, est déjà l'altruisme en germe : l'instinct de reproduction (244). En outre, chez l'homme, la volonté n'est pas volonté de puissance quelconque, mais désir de jouissance de pensée et d'amour, et pour que l'homme devienne, selon l'expression de Nietzsche, un *surhomme*, il faut, non pas qu'il se renferme dans un individualisme égoïste, mais qu'il développe sa vie dans le sens de l'expansion *vers autrui*, ainsi que l'a montré Guyau (245).

Avant Nietzsche, celui-ci avait expliqué le monde et son progrès par la notion de vie et celle d'expansion de

(242) *Ibid.*, p. 35.

(243) NIETZSCHE : *L'Antéchrist*, p. 117.

(244) Cf. *Nietzsche et l'immoralisme*, pp. 79 et 155 à 158. FOULLÉE se réfère ici aux idées de GUYAU. Il ne prétend pas résoudre la question de savoir si la génération est « une sorte de don de soi ou au contraire une lutte et sécession de cellules » mais il remarque que, quand il s'agit d'êtres sentants, voir avec Nietzsche « une lutte dans la génération et ses suites, c'est pousser le goût de l'agressif jusqu'au paradoxe ». (*Ibid.*, p. 156.)

(245) Cf. GUYAU : *Esquisse d'une morale*, p. 178.

FOULLÉE raconte que NIETZSCHE, lisant l'*Esquisse d'une morale* de GUYAU, mettait en marge, chaque fois qu'il rencontrait cette idée de l'existence conçue comme communicative et expansive : « Idée fixe » (cf. *Nietzsche et l'immoralisme*, p. 158).

la vie. La matière « est force, elle est action, elle est vie (246) ». En outre, la tendance à persévérer dans la vie « est la loi nécessaire de la vie, non seulement chez l'homme, mais chez tous les êtres vivants, peut-être même dans le dernier atome de l'éther, car la force n'est probablement qu'un abstrait de la vie (247) ». Mais, persévérer dans la *vie*, ce n'est pas assez dire. *La vie ne peut se maintenir qu'à la condition de se répandre* (248) ». Elle est tendance à s'accroître en intensité et en expansion, à prendre possession de soi par la conscience, à devenir sentante et pensante, à agir par une action toujours plus envahissante : « Vivre, c'est en fait évoluer vers la sensation et la pensée... Vie, c'est fécondité. Tandis que la vie la moins consciente n'aboutit qu'à l'épanouissement intérieur de la cellule solitaire, la vie la plus consciente se manifeste par la fécondité intellectuelle et morale. L'expansion, loin d'être ainsi contre la nature de la vie, est selon sa nature... Vivre, c'est devenir un être conscient, moral et, finalement, un être philosophique (249) ». Enfin, loin d'être égoïste en son fond, la vie enveloppe un essentiel altruisme; sympathie et sociabilité ne sont pas des produits artificiels de la société, mais bien des caractéristiques de la vie même ; en effet, « la vie individuelle est expansive pour autrui parce qu'elle est *féconde* et elle est féconde par cela même qu'elle est la vie (250) ».

Telle est, en ses traits essentiels, la doctrine de Guyau, doctrine que l'on peut qualifier de pan-animisme. Et où trouver chez un philosophe une théorie de la vie « plus

(246) GUYAU : *Irréligion de l'avenir*, p. 433.

(247) *Id.*, *Esquisse d'une morale*, p. 88. GUYAU ajoute ici : « Cette tendance est sans doute comme le résidu de la conscience universelle ». FOUILLÉE nous explique qu'il veut dire par là que, si on pouvait plonger dans la conscience de tous les êtres réels qui sont des vivants, dans la conscience même de l'univers, on trouverait comme résidu dernier la vie en évolution et la tendance à persévérer dans la vie d'où sortira plus tard la pensée. (Cf. *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 524.)

(248) *Id.* *Esquisse d'une morale*, p. 107.

(249) *Id.* *Irréligion de l'avenir*, p. 538.

(250) *Id.* *Esquisse d'une morale*, p. 246.

profonde en son principe psychologique, plus riche en ses applications à la morale (251) » ? Toutefois, l'idée de la vie reste « ambiguë comme tout ce qui a double aspect (252) » ; « du côté physique, la vie semble se réduire à un pur mécanisme, du côté psychique, elle se ramène à une *impulsion* accompagnée d'une *conscience* plus ou moins obscure et d'un *sentiment* plus ou moins obscur. L'idée de vie paraît donc plus complexe et moins *radicale* qu'elle ne semble à Guyau (253) ». Au reste, ce qu'on appelle vie se résout dans la volonté d'agir, de jouir et de penser. Et c'est pourquoi il faut dépasser le pan-animisme de Guyau en y substituant le panpsychisme complété par la théorie de la volonté de conscience (254) ».

(251) *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 871.

FOUILLÉE y critique l'exposé de *L'idée de vie chez Guyau* fait par M. DWELSHAUVERS (*Bulletin de la Société de philosophie*, 1906) M. Dwelshauvers définit la doctrine de Guyau : « un substantialisme dynamique, évolutionniste, moral et qualitatif qui se rapproche du système des anciens physiologues ioniens. La plupart de ces caractéristiques ne me paraissent pas conformes à la lettre et à l'esprit de la doctrine de Guyau » : La vie n'est pas, pour Guyau, un absolu; elle n'est pas non plus une substance; sa doctrine n'est ni un pan-mécanisme, ni un pan-dynamisme, ni un panpsychisme, elle est un pan-animisme. (Cf. *Revue de Métaphysique*, 1906, pp. 528-529.)

M. DWELSHAUVERS disait que l'idée de vie chez GUYAU conduit à trois conceptions différentes : 1° causalité mécanique; 2° existence absolue d'une force inconsciente, intérieure aux choses; 3° harmonie rationnelle, conceptions simplement juxtaposées. (Cf. *Bulletin de la Société de philosophie*, 1906, p. 43.)

Nous ne pouvons entreprendre ici une critique des textes de GUYAU qui, assurément, prêtent parfois à équivoque. Bornons-nous à donner l'interprétation de FOUILLÉE puisque c'est elle qui nous importe ici.

(252) *Morale, art et religion d'après Guyau*, p. 103.

(253) *Ibid.*, p. 103.

(254) FOUILLÉE distingue son panpsychisme du pan-animisme de GUYAU. Mais, puisque, pour GUYAU — tout au moins en certains textes qui, d'après FOUILLÉE, sont ceux qui expriment sa vraie pensée — la vie implique subconscience : puisque, en outre, « *intensité* de vie, selon Guyau, c'est développement complet de tou-

*
* *

Le monisme psychique et évolutionniste de Fouillée a donné lieu à maintes critiques.

D'abord, on dit que le panpsychisme est sans base expérimentale, bien plus, contredit l'expérience.

Un critique allemand traite le système de Fouillée de « Fantasmagorie » et objecte que, prêter à la matière brute une force psychique, c'est s'opposer à toute l'expérience; même les enfants « qui frappent leur poupée ou la table à laquelle ils se sont heurtés ne sont pas assez stupides pour les prendre pour une chose vivante (255) ». Comment alors un philosophe, qui prétend s'appuyer sur l'expérience, peut-il parler de conscience universelle ? Un autre critique, un Français, nous dit : « ce mental, de quel droit en fait-on l'élément radical et essentiel de tout être, même de ceux que le vulgaire appelle inanimés (256) » ?

« De quel droit » nous paraît un peu simpliste. On pourrait aussi bien dire : de quel droit Aristote met-il, en tout être, deux principes, la matière et la forme ? de quel droit Leibniz compose-t-il le monde de monades sans fenêtres ? de quel droit M. Bergson explique-t-il l'évolution par l'élan vital ? Toute métaphysique ne comporte-t-elle pas une large part de théorie, sans quoi elle ne serait pas une métaphysique, et Fouillée n'a-t-il pas convenu que son monisme n'était qu'une hypothèse ? Au reste, le psychisme

tes nos puissances » (*Histoire*, p. 536); entre les deux auteurs, la différence est dans les mots plus que dans les idées. Il est probable, d'ailleurs, qu'il y a eu influence mutuelle.

(255) GUTBERLET : *Philosophisches Jahrbuch*, 1908, B. 21, p. 201.

GUTBERLET traite les affirmations de FOUILLÉE, au sujet du monisme, de « déclamations » et de « tirades françaises » (*Ibid.*, p. 201).

(256) ROURE : *Etudes religieuses*, 1894, I, p. 394. Hâtons-nous, d'ailleurs, de dire que notre auteur ajoute : « Ce qu'on est en droit de demander à une doctrine, c'est qu'elle parte de faits bien constatés, qu'elle n'en tire que ce qu'ils fournissent à une prudente induction et qu'elle ne heurte pas des vérités établies par ailleurs ».

Mais, pour lui, la philosophie de FOUILLÉE remplit très mal ce programme.

universel — au sens très large où l'entend Fouillée — est-il *contredit* par l'expérience ? Les nouvelles découvertes de la science nous font pénétrer, de plus en plus avant, dans les derniers éléments de la matière ; celle-ci pourtant n'a pas livré tout son secret au philosophe. Toutefois, il faut convenir, qu'en vertu de sa généralité même, le panpsychisme est très éloigné d'une métaphysique corroborée par l'expérience (257).

Mais la plus grosse difficulté du système de Fouillée n'est-il pas sa tentative de synthèse entre l'idéalisme et le naturalisme, le mécanique et le psychique ? Aussi lui a-t-on reproché de ne pas pousser son idéalisme à ses conséquences logiques. Si on rejette, dit encore Gutberlet, le dualisme de l'esprit et de la matière, alors il faut supprimer le mien et le tien, identifier les hallucinations avec les perceptions, le sujet avec l'objet (258) ; on va ainsi contre l'expérience, mais, au moins, on est conséquent avec soi-même. De son côté, Pillon déclare l'idéalisme de Fouillée « incohérent et contradictoire (259) ». M. Fouillée, nous dit-il, « voudrait concilier la réduction du physique au mental avec le réalisme des sciences de la nature, unir en une seule et même synthèse le mécanisme et le psychisme, mais sur le même plan et considérés comme homogènes (260) ». Or, les deux synthèses, mécaniste et idéaliste, ne doivent pas être mises sur le même plan et ne peuvent donc être réunies en une synthèse unique (261).

(257) Partir de la vie terrestre pour expliquer l'univers, n'est-ce pas dépasser infiniment l'expérience ? C'est ce que remarque MARTINAZZOLI : Si Fouillée, dit-il, veut expliquer la vie de notre système planétaire comme partie très petite et intégrante de la vie universelle, « nous pourrions le suivre, mais à la condition qu'il laisse le positivisme et la méthode critique rigoureuse et qu'il nous parle d'aspirations et de foi plutôt que de raison et de science » (*Rivista di filosofia*, 1887, I, p. 162).

(258) GUTBERLET : *Philosophisches Jahrbuch*, 1908, p. 202.

(259) *Année philosophique*, 1896, p. 201.

(260) *Ibid.*, p. 201.

(261) Cf. *Ibid.*, p. 201.

D'autres sont sévères à l'excès. Ainsi ARRÉAT écrit : « M. Fouillée me semble arriver, par un habile mélange des doctrines de

Sans doute, Fouillée n'identifie pas le subjectif et l'objectif et, tout en rapprochant le physique du mental, il soutient la valeur objective des sciences de la nature. Mais il ne met pas pour autant le mécanique et le psychique sur le même plan ; il ne cesse de dire, au contraire, que le psychique est le fond, que le mécanique n'est qu'un mode de représentation symbolique (262). Y a-t-il alors contradiction à unir mécanique et psychique en une synthèse unique ? Non, dire qu'un être dont la nature est d'être vie et conscience possède certains caractères en vertu desquels il nous apparaît sous cette forme que nous appelons le monde physique, ce n'est pas se contredire. Toutefois, il faut convenir que Fouillée devait aboutir logiquement à admettre que les sciences de la nature — pour objectives qu'elles soient — n'atteignent guère que des apparences ; son ardente défense de la valeur de la science reste ici un peu troublante, mais, par ailleurs, il a toujours pris soin de distinguer le point de vue du savant qui ne regarde qu'un aspect des choses, et le point de vue du philosophe qui considère le réel en son fond.

A leur tour, MM. Brunschvicg et Halévy émettent cette objection : « La pensée, entendue au sens de Fouillée, n'est-elle pas, selon l'expression anglaise, une sorte de *matière-esprit* qui ferait du monisme psychologique comme une doublure du monisme matérialiste ? La pensée est identifiée par M. Fouillée à la conscience conçue comme un triple processus indivisiblement sensitif, aperceptif et moteur. Mais, alors, la pensée est *dans* le temps puisque, comme appétition, elle se développe dans le temps, elle est dans l'espace puisqu'elle meut et se meut (263) », les idées obéissent à des lois d'évolution, présentent des degrés d'intensité, etc. Et nos auteurs se demandent si, en établissant une sorte de continuité entre le point de vue de la matière et celui de l'esprit, Fouillée ne risque pas « tout en spi-

Platon, Kant, Comte et Hegel, à une sorte de spiritualisme sans substance, une sorte de psychisme sans âme, une sorte de vitalisme sans organes » (*Monist*, 1896-97, p. 447).

(262) Voir plus haut, pp. 430-431 et 450.

(263) *Revue de Métaphysique*, 1894, p. 483.

ritualisant la force, de matérialiser l'idée (264) ». James Seth formule plus explicitement encore une critique analogue ; il remarque que Fouillée a été « conduit à sacrifier ou, au moins, à ne pas sauvegarder suffisamment quelques-uns des éléments essentiels d'un véritable idéalisme (265) » ; que sa tentative de réconciliation, avec l'idéalisme, d'une interprétation mécaniste de l'univers suggère, « si elle n'implique pas, une certaine conception de l'esprit mécaniste et, dès lors, inadéquate (266) ». Et il ajoute : L'activité mentale peut inclure et expliquer le mouvement mécanique, mais la première ne peut être formulée en termes de mécanisme ; autrement dit « tandis que toutes les forces sont des idées ou objets de conscience, les idées ne peuvent pas, si ce n'est par métaphore, être décrites comme des forces au sens mécanique (267) ».

Remarquons ici que, malgré certaines formules qui peuvent prêter à équivoque, les idées-forces ne sont pas du tout des forces au sens mécanique du mot ; ce sont, au contraire, les forces mécaniques qui, dès qu'on quitte le domaine des formules mathématiques, doivent être conçues par analogie avec l'activité psychique. Toutefois, comment nier qu'il n'y ait dans le monisme psychique de Fouillée une sérieuse difficulté ? Quand on veut faire rentrer, dans une seule unité, ramener à un même principe deux choses apparemment aussi dissemblables que l'esprit et la matière, n'est-on pas, presque fatalement, amené à matérialiser

(264) *Ibid.*, p. 485, Cf., p. 484. BRUNSCHVIG et HALÉVY se réfèrent ici à un passage de *l'Avenir de la Métaphysique* où, nous dit FOUILLÉE, « rien ne prouve qu'en fait le mécanisme complet ne puisse former un tout continu avec l'idéalisme et que l'idéalisme complet ne finisse pas par embrasser en soi le mécanisme » (pp. 112-113) où il ajoute : le fait que, dans la réalité, le mouvement et la pensée nous apparaissent toujours unis est « une forte présomption en faveur d'une unité fondamentale du mouvement et de la pensée » (p. 113).

(265) JAMES SETH : *Mind*, 1891, p. 124. *Notice sur l'Evolutionnisme des idées-forces*.

(266) *Ibid.*, p. 125.

(267) *Ibid.*, p. 125.

liser l'un et à spiritualiser l'autre, n'est-ce pas là un écueil que rencontre sur sa route toute philosophie moniste ?

Comme le montre de façon si suggestive M. Eucken, il n'est pas aisé de mettre en équilibre la nature et l'esprit (268). Spinoza lui-même, et après lui, le parallélisme psycho-physique, ont-ils bien atteint l'unité à laquelle ils tendent ? Dans de tels systèmes, insiste-t-on sur le côté matière, on fait de la vie de l'âme un pur reflet des processus de la nature et on revient au matérialisme. Insiste-t-on sur le côté esprit, les processus de la nature deviennent un phénomène de la vie de l'esprit et on tombe dans l'idéalisme subjectif. Cherche-t-on à ne sacrifier ni la nature, ni l'esprit (269), alors on est toujours en face de ce problème : « Comment un *seul* monde peut-il embrasser à la fois ce qui est spirituel et ce qui ne l'est pas ? (270) ». A cette question, les monistes spiritualistes répondent « que le non-spirituel n'est que de l'infra-spirituel, que le même être que la nature et la vie psychique naturelle nous montrent à l'état d'isolement et comme un tissu de simples rapports commence, dans la vie de l'esprit, à se rassembler en un ensemble et à développer un contenu (271) ». Et c'est bien là, à peu près, la réponse de Fouillée. Pour lui, le non-spirituel n'est que de l'infra-spirituel ; ne conçoit-il pas la nature entière sur le type de la conscience telle qu'il l'aperçoit en lui-même ? Mais la nature se laisse-t-elle facilement rabaisser à n'être qu'un degré de la vie spirituelle humaine ? « elle montre pour cela, nous dit encore M. Eucken, trop d'autonomie par rapport à cette dernière ; elle suit trop ses voies propres, elle lui oppose une résistance trop opiniâtre (272) ». C'est pourquoi le monisme qui ne veut être ni un matérialisme, ni un idéalisme subjectif, a-t-il tant de peine à intégrer en lui, sans nier ni l'un ni l'autre, le monde physique et le monde mental et est-il amené, dans sa recherche d'un équilibre entre les deux, à se contenter

(268) Cf. EUCKEN : *Grands courants de la pensée*, p. 231 sqq.

(269) C'est bien là ce que cherche toujours FOUILLÉE.

(270) *Ibid.*, p. 235.

(271) *Ibid.*, p. 235.

(272) *Ibid.*, p. 230.

de formules vagues ou d'expressions imagées (273) destinées à nous suggérer la vision d'une nature élevée à l'état d'esprit inférieur et d'un esprit quelque peu matérialisé.

Enfin, étant admis que toute réalité est, en son fond, de nature mentale, il reste une autre difficulté. L'évolutionnisme à facteurs psychiques ne perd-il pas beaucoup de son intérêt du fait que ces facteurs — pour psychiques qu'ils soient — restent soumis au déterminisme. C'est là ce qu'objecte William James. « Pourquoi, dit-il, tellement s'échauffer pour prouver que les seules forces de la nature sont nos activités quand, après tout, ces activités sont de simples moments de transition à travers lesquels passent les forces antécédentes. Si le moment subséquent, seul possible, était, de toute éternité aussi certain, dans tous les détails, qu'il devient certain maintenant, quelle grande différence cela fait-il que nous concevions ce « maintenant »... en termes mécaniques ou en termes psychiques (274) ? »

Convenons que l'évolutionnisme psychique, tel que l'entend Fouillée, appelle cette objection. Mais souvenons-nous qu'il réserve la question de savoir si, au fond des choses, existe ou n'existe pas un principe d'indépendance, de liberté.

(273) Formules et expressions dont, à la vérité, se satisfait souvent FOUILLÉE.

(274) *Philosophical Review*, 1893, II, p. 719. W. JAMES ajoute : « De là, la curieuse impression de *ignoratio elenchi* que nous fait la tentative de M. Fouillée de nous réconcilier avec le déterminisme. Nous sentons... que quelque chose de vital est oublié ».

CHAPITRE IV

L'INCONNAISSABLE

LES IDEES-FORCES METAPHYSIQUES

DIEU - L'ÂME - L'IMMORTALITÉ

Au delà de ce qu'atteint la science expérimentale, complétée par la spéculation métaphysique, y a-t-il encore autre chose ? Y a-t-il, et en quel sens, de l'inconnaissable pour nous ? Peut-on parler d'inconnaissable en soi ? Telles sont les questions, qu'au terme de sa recherche, la réflexion philosophique doit se poser.

D'abord, peut-on parler d'un inconnaissable absolu, d'un inconnaissable en soi ? Rien, écrit Fouillée, « ne nous assure à première vue que la réalité totale soit connaissable (1) ». « Qui sait s'il n'existe point, dans la nature même... des profondeurs à jamais opaques pour l'œil de toute science (2) ? » Et cette supposition surprend sous la plume de celui qui a tant de fois affirmé que le principe de raison suffisante, d'universelle intelligibilité, est la loi du réel comme celle de la pensée. Mais peut-être s'agit-il seulement de la connaissance humaine ? Il n'en est rien. Fouillée ajoute : « L'existence même du tout, le fait qu'il y a de l'être plutôt que rien peut ne pas être intelligible, non seulement pour notre intelligence, mais pour une intelligence quelconque, fût-elle omnisciente... Qui nous assure que

(1) *Mouvement idéaliste*, p. 8. FOUILLÉE entend ici, par connaissance, relation à l'intelligence proprement dite.

(2) *Ibid.*, p. 9.

l'être des choses ait une raison, qu'il soit explicable, c'est-à-dire que cet effet particulier de l'existence universelle, qui se nomme proprement la pensée, ait le droit de s'ériger en principe et en explication de l'existence même (3) ? » Après avoir conçu un inconnaissable pour nous, nous arrivons à cette idée d'un inconnaissable en soi et nous y arrivons par la notion du différent qui est la condition de toute pensée. De même que « l'autre que le connu, c'est l'inconnu... l'autre que l'inconnaissable pour nous, c'est l'inconnaissable pour toute *intelligence* (4) ». Et c'est là une idée qui n'est ni contradictoire en soi, ni contraire à l'expérience. Kant avait admis un inconnaissable pour nous, le *noumène*, qu'on doit définir: « l'objet hypothétique d'une intuition autre que l'intuition humaine (5) ». Mais on peut aller plus loin et supposer un inconnaissable absolument inconnaissable ou ce qui, « par hypothèse, ne pourrait être donné à aucune conscience et à aucune science, ce qui serait intellectuellement insaisissable..., ce qui existerait en soi sans exister ni pour autrui, ni pour soi. Ce serait l'absolu inconscient où rien de ce qui constitue la vie mentale ne pourrait se retrouver (6) ». Ailleurs, Fouillée définit l'inconnaissable : « ce qui, tout en étant réel, échapperait par hypothèse à tous les modes de connaissance, soit intuitive, soit discursive, soit immédiate, soit médiate, soit fondée sur la conscience et l'expérience, soit fondée sur le raisonnement (7) ». Cet inconnaissable pourrait être appelé la *chose en soi*.

Mais, après avoir admis comme concevable cette hypothèse, Fouillée se hâte d'ajouter : « On ne peut affirmer ni la possibilité, ni la réalité d'un tel *inconnaissable* (8) ». En effet, « cette réalité qui, par hypothèse, ne pourrait être donnée à aucune conscience et à aucune science est encore

(3) *Ibid.*, p. 9.

(4) *Ibid.*, p. 10.

(5) *Ibid.*, p. 11.

(6) *Ibid.*, p. 11.

(7) *Esquisse*, p. 286.

(8) *Ibid.*, p. 286. FOUILLÉE n'aurait-il pas dû définir ici ce qu'il entend par *possibilité*, car si l'inconnaissable est absolument impossible, comment pouvons-nous même le concevoir ?

une conception de la pensée, et, en ce sens, elle reste pensable sous un rapport (9) », le rapport ou la catégorie de l'existence. « L'inconnaissable serait alors un réel n'ayant de commun avec tout ce que nous connaissons de réel que de tomber, lui aussi, sous la catégorie de la réalité (10) ». Il resterait donc toujours entre la pensée et cet inconnaissable le caractère commun d'exister. Et alors se découvre « tout ce qu'il y a de paradoxal en cette conception, conception où la pensée essaie de se supprimer sans y parvenir entièrement (11) », puisqu'il y aurait encore dans cette réalité supposée inconnaissable une sorte d'être intelligible. En dernière analyse, nous sommes contraints d'avouer que « l'inconnaissable absolu est, pour nous, le néant (12) ». D'ailleurs, la notion de *chose en soi* s'évanouit devant la réflexion. Si on parle d'une chose, ne faut-il pas qu'on la conçoive et si on la conçoit c'est qu'elle est connaissable, au moins en droit. D'où ce qu'on peut appeler le problème de l'inconnaissable absolu est un « problème insoluble et oiseux (13) », un pseudo-problème.

Ailleurs, Fouillée distingue l'inconnaissable *transcendant* et l'inconnaissable *immanent*. L'inconnaissable transcendant se ramène à la chose en soi prise au sens de chose absolument inconnaissable. Il n'est qu'un point d'*interrogation*, à jamais *sans réponse* (14) », ou mieux, il faut dire qu'au « silence éternel » de l'inconnaissable nous ne pouvons répondre que par le silence (15) ».

Pourrait-on alors admettre un inconnaissable immanent au monde en ce sens que l'univers phénoménal comporterait des éléments ou des caractères imprenables, non seulement en fait, mais en droit, aux catégories de la pensée ? C'est là ce qu'admettent — selon Fouillée — tous ceux qui croient au mystère, au miracle, ou même au con-

(9) *Mouvement idéaliste*, p. 11.

(10) *Ibid.*, p. 13.

(11) *Ibid.*, p. 13.

(12) *Ibid.*, p. 13.

(13) *Ibid.*, p. 33.

(14) *Esquisse*, p. 292.

(15) *Ibid.*, p. 292.

tingent qui équivaut au miracle. L'inexistence d'un tel inconnaissable est, sans doute, indémontrable : on ne peut « démontrer *in abstracto* la non-existence de choses intelligibles par définition, puisque toute démonstration se fait soit en vertu du principe de raison suffisante, soit en vertu du principe de contradiction, et que le mystère ou le miracle, par définition même, sont des exceptions à ces deux principes (16) ». Mais les suppositions que l'on peut faire en cet ordre de choses restent stériles pour la pensée. En effet, si nous ne pouvons affirmer catégoriquement que les principes de la raison s'appliquent à tout ce qui est, du moins s'appliquent-ils à tout ce qui est *pour nous* et, du reste, nous n'avons rien à dire (17). En réalité, quand nous croyons concevoir dans le monde le « sans raison », nous ne faisons que remplacer un genre de raison, un mode d'intelligibilité par un autre plus ou moins vague. Tout en admettant le contingent, l'illogique, M. Bergson n'affirme-t-il pas qu'« il n'y a de réel que l'ordre (18) », le désordre n'étant que la négation d'une certaine espèce d'ordre. Et, de là, ne devrait-on pas conclure qu'il « n'y a rien de réel qui ne soit intelligible comme offrant un certain ordre (19) ».

Etant éliminé, comme un pseudo-problème, le problème de l'inconnaissable absolument inconnaissable, reste le problème de l'inconnaissable relatif à nous.

Il est évident qu'aucune intelligence individuelle n'atteint tout ce qui est connaissable pour l'esprit humain en général.

Mais, en outre, on peut se demander « si le tout de notre *connaissance possible* est le tout de la *réalité* (20) ». Or, il est facile de voir que notre connaissance a des limites, et

(16) *Mouvement idéaliste*, p. 156. On se demande comment FOUILLÉE peut écrire que le mystère et le miracle sont des exceptions aux principes de contradiction et de raison suffisante, comme si c'était ainsi que les définissent les philosophes qui y croient, un SAINT THOMAS, par exemple.

(17) Cf., *Ibid.*, pp. 156-157.

(18) BERGSON : *Evolution créatrice*, p. 255.

(19) *Esquisse*, p. 281.

(20) *Mouvement idéaliste*, p. 4.

du côté du sujet, et du côté de l'objet. Du côté du sujet : nous ne nous connaissons pas entièrement nous-mêmes, nous ne savons pas absolument en quoi consistent notre être, notre pensée, notre vouloir. Du côté de l'objet : nous n'avons du monde qu'une connaissance partielle et relative à notre propre constitution organique et mentale; c'est pourquoi « *notre monde*, dont la conception est toute conditionnée par notre intelligence, *peut n'être pas le monde* (21) ».

Il est donc très plausible d'admettre, non seulement de l'inconnu, mais de l'inconnaissable pour nous. On a nié pourtant la possibilité de cette idée de l'inconnaissable (22). Selon Renouvier, la conception d'une chose qui n'apparaît pas est une contradiction. En effet, « il faut pouvoir comprendre que la *chose en soi, en soi*, c'est-à-dire en tant que *n'apparaissant pas*, cependant apparaît (23) ». Et n'est-ce pas là une contradiction dans les termes ? De son côté, Hodgson nie l'inconnaissable en vertu du principe; tout être est révélé dans la conscience, principe d'où il suit que « penser l'être comme non révélé dans la conscience implique contradiction (24) ». D'autres ont prétendu que les spéculations sur l'inconnaissable viennent de questions mal posées dont la solution est impossible parce que l'énoncé en est défectueux, et on est allé jusqu'à soutenir que s'occuper des problèmes métaphysiques est l'indice d'une perversion ou, au moins, d'une infériorité de la pensée (25), que la philosophie est une « non-valeur (26) », et que « les systèmes philosophiques, comme les religions, ont vécu (27) ».

Mais, ici, il faut distinguer avec soin *connaître* et *concevoir* l'inconnaissable. Evidemment, il y aurait contradiction

(21) *Esquisse*, p. 287. Cf. *Mouvement idéaliste*, pp. 6-7.

(22) Cf. *Mouvement idéaliste*, pp. 29 à 33.

(23) *Ibid.*, p. 29. Cf. RENOUVIER : *Premier essai*, § V.

(24) *Mouvement idéaliste*, p. 31.

(25) Cf. DE ROBERTY : *L'inconnaissable*.

(26) *Ibid.*, p. 16.

(27) *Ibid.*, p. 12.

à vouloir connaître la nature de ce qu'on a posé comme inconnaissable, mais il n'y a aucune contradiction, aucune absurdité à le concevoir comme existant en dehors de notre connaissance (28). « La conception problématique d'un inconnaissable relatif à nos facultés cognitives et à tout ce qui leur ressemble, loin d'accuser un état « pathologique » de l'esprit... paraît, au contraire, un indice de santé intellectuelle (29) ».

Le tort de Kant, comme de Platon, c'est d'avoir admis le noumène comme étant impliqué par le phénomène. Nous n'avons pas le droit de considérer les phénomènes comme des apparences de choses en soi, les représentations comme des reflets dans une conscience; ce qu'on appelle *phénomènes*, ce sont des *faits* réels, « des événements qui se produisent dans le temps, des changements, des modes du devenir (30) ». Kant ne devait donc pas affirmer le noumène comme existant, mais simplement le supposer comme possible.

Spencer affirme aussi l'existence objective de l'inconnaissable. Pour lui, « tous les raisonnements par lesquels on démontre la relativité de la connaissance supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'essence de l'absolu, nous en admettons tacitement l'existence, et ce seul fait prouve que l'absolu a été présent à l'esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose. Le noumène, nommé partout comme *antithèse* du *phénomène*, est pensé partout et, nécessairement, comme une réa-

(28) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 31. FOUILLÉE écrit ici : « Il n'y a aucune contradiction à se demander si toutes les choses que nous pensons sont adéquantes à la totalité du réel et du possible, totalité que nous pensons aussi, mais que nous pensons comme n'étant pas notre pensée... ou comme n'étant pas uniquement notre pensée. »

(29) *Ibid.*, p. 33.

(30) *Esquisse*, p. 291. FOUILLÉE se réfère ici à l'ouvrage de BOIRAC : *L'idée du phénomène*.

lité (31) ». Et qu'on n'objecte pas, avec Hamilton, que, de même que l'idée d'illimité n'est que la négation de l'idée de limite, de même l'idée d'absolu ou de non-relatif n'est rien de plus que la négation de l'idée de relatif. Avoir conscience du relatif, c'est avoir conscience d'une existence soumise à des conditions et à des limites; or, « il est impossible de concevoir ces conditions et ces limites séparées de quelque chose à quoi elles donnent la forme (32) », de quelque chose qui remplit leur contour, et c'est précisément « ce quelque chose d'indéfini qui constitue notre conception du non-relatif ou absolu (33) ». Aussi, bien qu'il soit impossible de donner à la conception de l'absolu « une expression qualitative ou quantitative quelconque, il n'en est pas moins certain qu'elle s'impose à nous comme un élément positif et indestructible de la pensée (34) ». L'idée d'absolu est une idée, à la fois nécessairement indestructible et nécessairement indéfinie.

Fouillée objecte à Spencer que connaître qu'un objet inconnaissable *existe*, c'est dépasser la pensée tout aussi bien que de connaître *comment* il existe, chose que l'on a déclarée impossible. Si nous savons que l'inconnaissable existe, il n'est plus l'inconnaissable et on ne peut pas dire, avec Spencer, que nous n'avons de l'inconnaissable qu'une conscience indéfinie, car une conscience indéfinie n'est la conscience de rien (35). D'ailleurs, Spencer représente le monde et toutes les choses que nous connaissons comme des « manifestations de l'inconnaissable (36) ». Par là même, il établit « une *relation* déterminée et connaissable entre l'absolu inconnaissable et le monde (37) », et il fait rentrer le prétendu inconnaissable dans le domaine du connu. Sa théorie aboutit donc à l'incohérence.

En quel sens est-il donc légitime de parler d'un inconnaissable pour nous ?

(31) SPENCER : *Premiers principes*. Trad., pp. 77-78.

(32) *Ibid.*, p. 80. Cf. p. 76 à 80.

(33) *Ibid.*, p. 80.

(34) *Ibid.*, p. 80.

(35) Cf. *Mouvement idéaliste*, p. 39.

(36) SPENCER : *Premiers principes*, Trad., p. 125.

(37) *Mouvement idéaliste*, p. 40.

Nous savons que, par la conscience, nous prenons possession d'une réalité, mais nous savons aussi que « notre possession n'est pas étendue à tout le réel (38) ». Aussi sommes-nous amenés à « concevoir une réalité *totale et complète* qui déborde infiniment notre existence et notre science (39) », mais ne serait pas, pour autant, transcendante au monde de l'expérience actuelle ou au moins possible. Un tel inconnaissable, ce serait simplement ce que notre conscience n'embrasse point, ne pourra peut-être jamais embrasser; ce serait le « *réel* tout entier », tel que le saisirait une expérience complète, à la fois *radicale et totale* (40). Au reste, dans cette question de l'inconnaissable, les difficultés viennent de ce que l'on confond la *connaissance* proprement dite, la *pensée* avec la *conscience* ou présence intérieure de l'être à soi. L'inconnaissable — inconnaissable immanent — ce serait ce qui ne tomberait pas sous les prises de notre connaissance, ni même, peut-être, d'une connaissance quelconque comportant explication par nos propres catégories de pensée, par exemple, explication causale. Mais ce ne serait pas pour autant une réalité absolument étrangère à toute conscience au moins subjective. Et une telle réalité pourrait être intelligible pour notre intelligence bornée; elle ne serait pas radicalement intelligible, irréductible à la vie consciente et à l'intelligence qui lui est immanente (41).

*
**

Que faut-il penser alors du problème de l'existence de Dieu ?

S'agit-il de Dieu conçu comme l'absolu transcendant, il faut d'abord se demander si nous avons vraiment l'idée d'absolu ou si, comme le prétend Hamilton, nous sommes en réalité incapables de concevoir l'absolu ? La conception de l'absolu est un fait et, à celui qui la nie, il faut répondre :

(38) *Esquisse*, p. 293.

(39) *Ibid.*, p. 293.

(40) Cf. *Ibid.*, p. 294.

(41) Cf. *Ibid.*, pp. 294-295.

« Si vous n'aviez réellement aucune notion... de l'absolu, vous ne pourriez pas même dire que vous ne le connaissez point ; vous ne pourriez pas, en parcourant tous les systèmes philosophiques, vous écrire comme vous le faites : « Ceci n'est pas l'absolu, il n'est point ici, il n'est point là ; je ne le *reconnais* nulle part ». Pour ne pas *reconnaître*, comme pour *reconnaître*, il faut préalablement *connaître* en quelque manière (42) ». Au reste, cette idée n'est pas innée, elle est « toute entière réductible à des éléments de conscience que nous combinons et auxquels nous affectons des négations... La pensée crée de toutes pièces la notion d'absolu en niant ses propres conditions et en supposant que quelque chose est encore possible ou réel, en dehors de ces conditions, en dehors même de toute condition et de toute relation (43) ». Mais l'idée d'absolu est d'abord une notion vague ; il faut préciser ce que l'on doit entendre par l'Être absolu ou Dieu, se demander « ce que Dieu *devrait* être *s'il existait* (44) » ; quelle nature il convient de lui attribuer. La spéculation philosophique et religieuse a eu pour effet d'épurer et de perfectionner peu à peu la notion de Dieu : « Un dieu puissant, et même un dieu intelligent, ne suffiraient plus à notre pensée, nous voulons un dieu bon (45) ». Pour nous, Dieu est volonté et, à la fois, nécessité et liberté absolue, Dieu est raison suprême, mais par-dessus tout, Dieu est bon : « Loin d'être indigne de la perfection divine, l'amour fournit la plus vraie des définitions concrètes de Dieu, celle dont le germe est dans Platon et l'épanouissement dans le christianisme : « Dieu est charité, Dieu est bonté (46) ». Et, comme le voulait Platon, en Lui, tous ces attributs, loin de s'opposer, doivent se concilier dans sa suprême Unité.

Quels motifs avons-nous d'affirmer ou de nier l'existence, non pas seulement idéale, mais réelle, de Dieu ainsi conçu ? Et, d'abord, existe-t-il quelque raison *a priori* d'ad-

(42) *Philosophie de Platon*, IV, p. 25.

(43) *Psychologie*, II, p. 188.

(44) *Philosophie de Platon*, IV, p. 126. Cf. *Histoire*, p. 560.

(45) *Histoire*, p. 560.

(46) *Philosophie de Platon*, IV, p. 237. Cf. pp. 144 et 233 à 238.

mettre cette existence ? Le célèbre argument ontologique consiste, comme on sait, à conclure de l'idée de l'Être parfait à son existence ; Kant a voulu montrer que cet argument était de nulle valeur, mais sa critique est-elle décisive ? Fouillée examine longuement le sens de cet argument ainsi que la critique de Kant et il pense que — si on le comprend, non pas comme le comprend Kant, à la suite de Descartes, Spinoza et Leibniz, mais comme doit l'entendre un platonicien — il n'est pas dépourvu de toute force probante.

Sans doute, si l'on se place ici sur le terrain de la logique formelle, si l'on considère l'argument comme tirant, par voie purement analytique, l'existence de Dieu de sa définition — en tant que l'idée de l'être parfait inclut la nécessité de son existence — l'argument ne porte pas. En effet, « l'idée de perfection ne contient nullement celle de nécessité logique et, d'autre part, une nécessité purement logique n'implique pas l'existence réelle... on ne peut pas, par voie de simple identité, passer de la perfection à la nécessité logique, puis de la nécessité logique à la réalité (47) ». C'est là ce que Kant a bien vu.

Mais n'y a-t-il pas une autre manière de comprendre l'argument ontologique ou, si l'on aime mieux, de tirer de l'idée de Dieu une preuve de l'existence de Dieu ? Au lieu de déduire, par manière de syllogisme, l'existence de Dieu de sa définition, demandons-nous si, par une méthode de synthèse dialectique, en s'appuyant sur le principe de raison suffisante et d'universelle intelligibilité, il ne serait pas possible de montrer qu'à priori, l'affirmation de l'existence de Dieu est ce qui satisfait la raison ? Partons de l'idée de perfection et voyons ce qu'elle implique : je ne puis concevoir la perfection absolue comme intelligible, ni comme imparfaitement intelligible ; il me faut la concevoir comme l'intelligible même. Il y a donc, en premier lieu, « synthèse, pour la pensée, entre la perfection et l'intelligibilité absolue (48) ». De plus, si « la perfection est conçue

(47) *Ibid.*, IV, p. 188.

(48) *Ibid.*, IV, p. 189.

comme la parfaite intelligibilité, il en résulte que je la conçois comme ayant en elle toutes les raisons d'être et comme n'ayant, en dehors d'elle, aucune raison qui puisse lui faire obstacle et l'empêcher d'être. Une intelligibilité parfaite qui ne contiendrait pas sa réalité redeviendrait pour ma pensée une intelligibilité imparfaite (49) ». Il y a donc, en second lieu, synthèse « entre l'idée de la suprême intelligibilité et l'idée de la suprême réalité (50) ».

Ainsi — non pas, il est vrai, en vertu d'une nécessité logique, mais plutôt du fait de ma spontanéité intellectuelle — je ne puis penser ici « sans concevoir le parfait intelligible comme étant aussi la parfaite réalité (51) » et, dès lors, « j'ai une raison de dire, *a priori*, que la perfection absolue *peut* être et n'a, *a priori*, aucune raison qui l'empêche d'exister; je puis dire encore, *a priori*, qu'elle *doit* être et qu'elle a une raison suffisante d'exister, une bonne raison, à savoir sa bonté et sa perfection (52) ». La critique de Kant soutient que l'existence ne saurait entrer dans aucun concept, l'idée d'une chose restant identique soit que l'on suppose cette chose existante, soit qu'on la suppose inexistante : « Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles (53) ». De même, pour Dieu, l'idée de Dieu reste la même, que je conçoive Dieu comme réel ou comme simplement possible. Est-ce là bien raisonner, est-il indifférent de concevoir Dieu comme l'unité du possible et du réel ou comme n'ayant pas sa réalité dans son intelligibilité même ? Non, le concevoir comme pouvant être empêché d'exister, c'est concevoir autre chose que Dieu ou, plutôt, c'est le nier absolument, c'est lui enlever l'essence avec l'existence (54).

On peut donc conclure : « comme argument logique et analytique, l'argument platonicien de saint Anselme tombe

(49) *Ibid.*, IV, pp. 189-190.

(50) *Ibid.*, IV, p. 189.

(51) *Ibid.*, IV, p. 190.

(52) *Ibid.*, IV, p. 190.

(53) KANT : *Raison pure*. Trad. BARNI, II, p. 135.

(54) Cf. *Philosophie de Platon*, IV, pp. 197-198.

sous la critique de Kant ; comme argument dialectique et synthèse finale d'idées, il conserve une certaine valeur, au moins dans le domaine des pures idées et de l'*a priori*. Il est certain que notre esprit ne trouve de satisfaction complète que dans l'idée d'une perfection absolument réelle ou d'une réalité absolument parfaite... Tant qu'on demeure dans la région des idées, tout invite à objectiver l'idée du parfait, du *complet*, du παντελώς ὄν qui, pour être complet, doit avoir l'absolue existence (55) ». Et si l'on objecte encore qu'on ne peut pas déduire une existence d'une idée, que, dès lors, l'argument ontologique ne prouve rien quant à l'existence du Parfait, il faudra répondre que c'est ici toute la valeur objective de notre pensée qui est en question (56). Sans doute, le Bien absolu « n'est qu'une idée en ce sens que nous ne pouvons sortir de notre pensée pour atteindre un objet qui serait tout entier en dehors ; mais c'est l'idée la plus haute de notre pensée et, si nous acceptons la valeur de notre pensée même comme expression du réel, nous avons une raison « dialectique » de croire que notre plus haute idée n'est pas vaine. Ce n'est pas là un « raisonnement », mais c'est une « raison ». Les objections de Kant contre le *raisonnement* n'atteignent pas cette *raison* qui subsiste pour tous, sans être pour personne démonstrative (57) ».

Maintenant, que faut-il penser des autres preuves classiques de l'existence de Dieu, preuve par les causes efficientes et preuve par les causes finales ?

(55) *Ibid.*, IV, p. 199.

(56) Ailleurs, FOUILLÉE écrit : « Toute la doctrine de saint Anselme, ayant pour fondement la *réalité* de l'idée ou l'unité de la pensée avec l'être était un réalisme parfaitement lié en ses diverses parties ». (*Ibid.*, III, p. 330.)

(57) Lettre de FOUILLÉE citée dans : *Philosophie de Fouillée*, par A. GUYAU, p. 189. FOUILLÉE y écrit : « Le système de Kant repose tout entier sur la séparation de la pensée et de l'être, le mien repose tout entier sur l'union intime de l'être, de la pensée, et de l'action. » (*Ibid.*, pp. 190-191.)

Depuis KANT, la grande majorité des philosophes s'accordent à penser que la preuve ontologique est de nulle valeur. Remarquons que LOTZE émet ici une opinion toute semblable à celle de

Le principe de causalité nous fait-il remonter à une cause première ? Dans l'ordre des phénomènes, chaque fait arrive en vertu d'un autre fait qui, lui-même, suppose un fait précédent ou, en d'autres termes, ce qui a commencé suppose une chose qui a elle-même commencé, et ainsi de suite à l'infini, sans qu'on puisse jamais s'arrêter à un premier commencement. Mais « tout, ayant une raison déterminée *a priori*, cette série illimitée de faits conditionnés doit avoir elle-même sa condition et sa raison déterminante (58) ». Et « il ne suffit pas de dire que chaque terme a sa condition empirique dans le précédent, et ainsi de suite à l'infini, car il reste à expliquer cette succession infinie de phénomènes : une succession constante implique pour notre esprit quelque condition constante (59) ». Cette condition ne peut être, ni un des termes de la série, ni la série elle-même qui n'est rien de plus que la multiplicité de ses éléments et qui, en outre, reste toujours inachevée. Reste donc que la série infinie des êtres mobiles soit conditionnées par la nécessité d'une raison immuable, et, dirait un platonicien, « d'une Idée active en vertu de laquelle la nature s'est toujours produite et se produira toujours (60) ». Et ceci n'implique nullement un commencement du monde dans le temps, car cette « Idée, la plus réelle des réalités, puisque toutes les réalités n'existent que par elle, n'est pas première dans l'ordre chronologique, mais dans l'ordre métaphysique (61) ». La cause première

FOUILLÉE : « Sous sa forme syllogistique et maladroite, l'ancienne preuve renferme, selon Lotze, une profonde vérité ; c'est la conviction que ce qu'il y a de plus grand, de plus beau, de plus précieux, ne saurait être sans patrie... dans le vaste monde de la réalité. Il serait insupportable pour notre esprit de penser de l'idéal qu'il n'est qu'une simple conception de notre intelligence, sans réalité aucune. » (SCHOEN : *La Métaphysique de Lotze*, p. 186 ; cf. LOTZE, *Grundzüge der Philosophie*, § 6.)

(58) *Philosophie de Platon*, IV, p. 168.

(59) *Ibid.*, IV, p. 168.

(60) *Ibid.*, IV, p. 169.

(61) *Ibid.*, IV, p. 169.

où Dieu n'est pas le premier anneau de la chaîne des phénomènes qui se déroulent dans le temps et l'espace, elle est hors du temps et de l'espace, on peut donc fort bien en admettre l'existence et admettre en même temps l'antithèse de la première antinomie kantienne (62). En effet, « il n'y a pas antinomie entre une série sans fin de cause causante sans être causée qui contiendrait la raison de la série temporelle et spatiale (63) ». L'acte créateur n'implique nullement que le monde ait été créé il y a tant de milliards d'années (64), au contraire, « si le monde est créé par une puissance infinie et éternelle, il doit être créé éternellement et il doit avoir une existence antérieure sans commencement (65) ». Et, par ailleurs, si, avec Kant, on objecte à l'argument par les causes efficientes que le principe de causalité ne s'applique qu'aux objets d'expérience, il faudra répondre que la vraie notion de cause n'est pas toute enfermée dans la succession expérimentale des antécédents et des conséquents ; autre, est la cause au sens d'antécédent ; autre, la cause au sens de raison suffisante ; cette dernière peut se concevoir en dehors de l'expérience (66). On le voit, aucune découverte scientifique, au-

(62) « Le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limites dans l'espace, mais il est infini dans le temps comme dans l'espace (*Raison pure*. Trad., II, p. 17).

Nous savons que FOUILLÉE admet l'infinité du monde dans le temps.

(63) *Lettre de Fouillée* citée par A. GUYAU : *la Philosophie de Fouillée*, pp. 189-190.

(64) FOUILLÉE est ici d'accord — peut-être sans le savoir — avec SAINT THOMAS. Celui-ci a soutenu qu'il n'y a nulle contradiction on entre l'idée de création et celle d'éternité du monde. Du point de vue philosophique, la contingence du monde n'implique pas son commencement dans le temps : rien ne sert de dire que Dieu doit précéder le monde parce que toute cause précède son effet, il n'est pas nécessaire que Dieu précède son effet en durée ; d'ailleurs, Dieu étant en dehors de toute succession ne peut ni précéder, ni suivre. Tout ce qu'exige l'idée de création, c'est que, dans l'ordre de l'être, le monde dépende de Dieu. (Cf. entre autres textes *Somme théologique*, I^a Q. XLV, A. 1 et 2 — Q. XLVI, A 1 et 2.)

(65) *Esquisse*, p. 24.

(66) Voir plus haut, p. 379.

cun argument tiré des sciences positives ne peut valoir contre l'idée de la cause première ainsi comprise. Les sciences physiques ont pour rôle de déterminer les conditions imposées aux êtres conditionnés; elles ne sauraient prouver l'impossibilité d'un inconditionnel qui ne fait pas partie de la série des conditions physiques et qui, d'autre part, ne dépend pas métaphysiquement de ces conditions : elles ne sauraient davantage démontrer que le monde proprement dit soit l'absolu même (67). « Pauvre foi en Dieu que celle qui s'inquiète... devant le télescope de l'astronome, devant les cornues du chimiste, devant le scalpel du médecin (68) ! »

Mais, si l'argument tiré de la causalité nous fait remonter à une cause inconditionnelle, nous prouve-t-il que cette cause soit un être parfait ? Absolu et parfait ne s'identifient pas immédiatement. Toutefois, il faut bien accorder à la cause première ou à l'être nécessaire un certain degré de détermination, de puissance, car, du néant ou du pur indéterminé, rien ne peut sortir; il faut bien lui attribuer un certain degré de pensée, et même de bonté, car s'il en était complètement dépourvu, d'où viendraient la pensée et la bonté qui sont dans le monde ? Mais, alors, pourquoi lui accorder tel degré de perfection plutôt que tel autre ? N'est-il pas plus rationnel de dire que, si rien ne peut faire obstacle à l'être absolu, il doit unir en lui toutes les perfections, harmoniser toutes les déterminations. On se trouve ainsi « en présence du Bien de Platon, existence absolument déterminée en soi et par soi, et absolument déterminante pour autrui (69) ». On est amené à concevoir la cause nécessaire, non pas simplement comme mécanique ou physique, mais comme intellectuelle et morale, comme Vie, Pensée et Amour. On arrive alors à ce qu'on appelle la preuve par les causes finales qui s'ajoute, en la complétant, à la preuve par le principe de causalité.

Mais, s'il est plausible de concevoir l'Être nécessaire

(67) Cf. *Philosophie de Platon*, IV, p. 171; cf. pp. 170 à 172.

(68) *Ibid.*, IV, p. 171.

(69) *Ibid.*, IV, p. 178. Cf. pp. 173 à 178.

comme doué de toutes les perfections, l'est-il d'attribuer à cet être parfait une existence réelle en dehors de la pensée ? On dit que la réalité implique détermination et, par là même, limitation, dès lors que l'être absolument parfait ou sans aucune limitation ne saurait exister autrement que comme idéal. C'est là ce que soutient Vacherot ; pour lui, attribuer à l'être métaphysique la perfection, l'immutabilité, l'immobilité, l'indépendance du temps et de l'espace, c'est du même coup lui enlever toute possibilité d'être réel : « L'être en soi ne devient parfait, immuable, supérieur au temps et à l'espace qu'en passant à l'état d'Idéal. Il est Dieu alors, mais il ne prend la Divinité qu'en perdant toute réalité (70) ». En effet, « perfection et réalité impliquent contradiction. La perfection n'existe, ne peut exister que dans la pensée. Il est de l'essence de la perfection d'être purement idéale (71) ». Réaliser l'idée de Dieu, c'est faire, comme Platon, quand il parlait de la grandeur en soi, de la justice en soi ou du bien en soi, sans se douter que ces idéaux ne sauraient exister en dehors de la pensée qui les conçoit.

Une telle conclusion s'impose-t-elle ? Sans doute, toutes les réalités que nous connaissons par l'expérience sont limitées, imparfaites, toutefois, « plus un être a de qualités affirmables, plus il est réel (72) » ; par exemple, l'homme a plus de déterminations que le minéral ; on ne dira pas qu'il a moins de réalité que celui-ci, mais, au contraire, qu'il est plus réel, qu'il a plus d'être. Dès lors, pourquoi l'être auquel on attribue toutes les perfections ne serait-il pas le plus réel ? « La réalité croît dans la nature avec la détermination, donc inductivement et en passant comme les géomètres à la limite, la détermination infinie conçue

(70) VACHEROT : *La Métaphysique*, II, pp. 533-534.

(71) *Ibid.*, p. 544.

VACHEROT distingue le Dieu réel, qui n'est autre que l'être universel ou le Cosmos, et qui, dès lors, est imparfait, et le vrai Dieu qui n'existe que dans la pensée dont il est l'Idéal suprême : « avec l'essor de la pensée commence le règne du vrai Dieu, Idéal ! Idéal ! Tu es le Dieu que je cherche » (*Ibid.*, p. 509).

(72) *Philosophie de Platon*, IV, p. 208. Cf. pp. 206 à 211.

par la raison au-dessus de la nature... paraît être l'infinie réalité (73) ». Sans doute, encore, l'être imparfait ne saurait jamais atteindre à la perfection absolue, mais en quoi cela prouve-t-il qu'un être, parfait par hypothèse, ne peut exister ?

« En résumé, si on ne peut démontrer ni *a priori*, ni *a posteriori* la possibilité de l'être parfait, on ne peut davantage en démontrer l'impossibilité. En outre, nous concevons, *a priori*, une raison d'existence pour la perfection, à savoir sa perfection même (74) ». C'est pourquoi, si « le mal n'existait pas dans le monde, comme une vivante accusation contre la Bonté parfaite, notre pensée se reposerait dans l'unité de l'absolu et du parfait (75) ». Mais la réalité du mal crée une objection contre l'existence de l'Être parfait. Cette objection est-elle irréfutable ? Ou bien y a-t-il un moyen de « concilier la brutale évidence du mal qui est partout dans l'univers (76) » avec l'existence d'un Dieu bon ?

Dans ses *Etudes platoniciennes*, Fouillée cherche comment un néo-platonicien pourrait essayer de résoudre le problème. Il dirait : « En premier lieu, tout être imparfait sort d'un être plus parfait qui a réalisé déjà l'idéal du genre. En second lieu, tout être imparfait tend à devenir et deviendra aussi parfait que l'idéal réel, l'Idée dont il est le

(73) *Ibid.*, IV, p. 211.

(74) Cf. *Ibid.*, IV, p. 217.

Fouillée ajoute ici : « Plus l'être progresse, plus son existence matérielle devient difficile et presque impossible; mais cela ne prouve en rien que son existence spirituelle devienne impossible au même degré. Dans un être parfait, le matériel doit être entièrement absorbé par le spirituel; mais une telle existence, bien loin d'être purement idéale et abstraite, doit être la plus réelle et la plus concrète ».

On est un peu surpris de voir Fouillée déclarer — après avoir si bien réfuté les objections de Kant — qu'on ne peut pas démontrer la possibilité de l'être parfait. Sans doute parle-t-il ici d'une démonstration contraignante pour l'esprit.

(75) Lettre citée dans *La philosophie de Fouillée*, par GUYAU, p. 190.

(76) *Philosophie de Platon*, IV, p. 271.

produit, il deviendra même de plus en plus parfait, sans autres limites que la perfection absolue. Ainsi, dans les deux sens, derrière lui et devant lui, l'idéal de cet être est réalisé; regretter l'imperfection de cet être, ce serait regretter l'existence présente d'un élément de plus dans le tout et ce serait empêcher la perfection à venir de cet être (77) ». On pourrait alors, suivant l'hypothèse alexandrine, concevoir le monde comme formé d'une hiérarchie d'êtres dont le plus élevé est aussi près que possible de la perfection suprême sans pourtant se confondre avec elle, dont les autres, de plus en plus éloignés de cette perfection, peuvent pourtant, en se retournant vers elle, s'en rapprocher toujours davantage. Et, alors, quelqu'un demande-t-il pourquoi tous les êtres ne sont pas comme celui qui est le plus près de Dieu, pourquoi, lui, par exemple, est-il à un degré inférieur de l'échelle au lieu d'être le plus proche de Dieu en perfection ? On répondra que Dieu a dû faire les êtres inégaux pour qu'ils se discernent les uns des autres et forment une hiérarchie où tous les aspects d'êtres soient représentés. En outre, nul être ne peut se plaindre de son sort puisqu'il lui est toujours possible de se développer, d'abord spontanément, puis librement. Ne peut-on pas soutenir d'ailleurs que la vraie perfection, pour les êtres créés, n'est pas de recevoir toute faite la perfection qualitative, mais de pouvoir se la donner à eux-mêmes, à leurs risques et périls, en sorte que les êtres qui ne sont pas sur les barreaux supérieurs de l'échelle trouvent une compensation dans le mérite qu'ils ont à remonter, par eux-mêmes, jusqu'en haut et à se devoir ainsi une plus grande partie de leurs qualités.

Dans cette conception, le mal n'est que provisoire et, à considérer l'univers, non pas dans une de ses parties, ni dans un moment de sa durée, mais dans son ensemble, passé, présent, avenir, il devient l'image aussi parfaite que possible du monde idéal (78).

Alors, rien n'empêche plus un platonicien d'admettre l'existence de Dieu. Il peut conclure : « Il semblait, à pre-

(77) *Ibid.*, IV, pp. 271-272.

(78) Cf. *Ibid.*, IV, pp. 269 et 271 à 282.

mière vue, que la perfection de Dieu fût un obstacle à son être et qu'elle formât, avec l'existence réelle, une antinomie; mais, en dernière analyse, pour un platonisme conséquent, cette perfection est la raison même de l'existence de Dieu... Il semblait à première vue que la perfection de Dieu fût un obstacle à l'être du monde puisque le parfait se suffit à lui-même; mais, en dernière analyse, la perfection divine est la raison même de l'existence du monde (79) ».

Et si l'on demande encore comment il convient de se représenter la perfection absolue, Fouillée répondra : « Les panthéistes veulent s'arrêter à la substance nécessaire, à ce que Platon appelait l'*essence*... Aristote monte plus haut, mais il s'arrête à l'intelligence... Plus haut, plus haut encore, par delà l'essence, par delà l'intelligence, au dernier sommet de la dialectique, Platon aperçoit le Bien; et, dans le bien en soi, il entrevoit le bien pour autrui que le christianisme appellera la bonté (80) ». Le Bien est vraiment le nom qui convient à l'absolu : « Le bien seul est le Dieu vivant, Idée des Idées, être des êtres. En l'adorant, nous adorons le suprême idéal et aussi la suprême réalité; en le pensant, nous ne faisons que répondre à son amour; en le voulant, nous ne faisons que céder à l'attrait de sa beauté irrésistible et de sa bonté infiniment féconde. C'est lui que tous les êtres poursuivent, ceux mêmes qui le nient. Il est en nous et il est hors de nous; il est nous-mêmes et il est plus que nous-mêmes : il nous est intime et il nous est supérieur. Qu'importe le nom qu'on lui donne?... Si, cependant, il est un nom qui lui convienne encore plus que tout autre parce que ce nom, embrassant toutes choses, est vaste et infini, non seulement comme l'être et la pensée, mais comme l'amour, c'est celui que Platon prononça avant le christianisme et sous lequel il adora la perfection divine : c'est le nom de Bonté (81) ».

Nous le voyons, lorsqu'il était sous l'influence directe

(79) *Ibid.*, IV, pp. 287-288.

(80) *Ibid.*, IV, p. 289.

(81) *Ibid.*, IV, p. 290.

du platonisme, c'est-à-dire au temps de sa jeunesse philosophique, Fouillée passait par-dessus l'objection du mal et admettait l'existence de Dieu, sinon comme démontrée ou démontrable, au moins comme objet d'une croyance raisonnable et motivée. Il pensait que la conscience atteint Dieu par un acte qui est acte, tout à la fois, d'intelligence, d'amour, de volonté. Dans une *lettre* à Lachelier, il soutenait que nous avons une certaine connaissance de Dieu, il parlait de « l'acte par lequel nous nous unissons à Dieu », disant que nous « saisissons l'unité absolue par ce que nous avons de plus un en nous-mêmes », par ce « centre immuable, indivisible et indescriptible » dont nous pouvons nous rapprocher par toutes nos facultés et qui est la vie même (82).

(82) Voici tout le passage de la lettre à LACHELIER où FOUILLÉE traite cette question. (Nous n'avons pu retrouver la lettre de LACHELIER à laquelle celle-ci répond.) FOUILLÉE a parlé du sens du mot *intelligibilité* et il continue :

Vous concluez, Monsieur, que nous ne différons jusqu'ici que sur le sens du mot *intelligibilité*, et vous ajoutez que l'accord nous serait plus difficile sur la question « de savoir si le souverain b en peut être pour nous, à quelque titre et en quelque sens que ce soit, un objet de connaissance ». Il me paraîtrait, en effet, difficile d'admettre une négation aussi complète de la possibilité de connaître l'existence ou les attributs de Dieu. Il me semble qu'on peut déterminer progressivement, d'abord, ce que la parfaite Bonté devrait être, *au cas où elle existerait*. Ne pensez-vous pas qu'il y a des choses qu'on ne peut nier avec certitude, ce qui suppose quelque connaissance de l'objet ? N'admettez-vous pas que l'idée de Dieu s'épure par le progrès de la conscience et de la raison ; par exemple, que le Dieu vindicatif d'autrefois ne peut plus être pour nous le vrai Dieu. Ne croyez-vous pas aussi qu'on peut dire : Dieu doit être intelligent, ou plus qu'intelligent ; aimant, ou plus qu'aimant ; mais, à coup sûr, ni inintelligent, ni haineux, et autres choses de ce genre. Cela suppose une connaissance de Dieu *en un certain sens et à un certain titre*, non pas sans doute la connaissance adéquate, mais une part très réelle de l'intelligence dans l'acte par lequel nous nous unissons à Dieu. Vous-même, d'ailleurs, admettez que l'acte par lequel nous voulons Dieu est absolument raisonnable ; vous n'en excluez donc pas l'intelligence. Quant à savoir si l'idéal de l'esprit existe, oui ou non, je crois que notre affirmation volontaire est ici, encore, un acte de connaissance à un certain titre, un acte intelligent et intelligible sans lequel la volonté

Mais, plus tard, il vit dans le fait du mal un obstacle quasi insurmontable à la croyance en un Dieu tout-puissant et tout bon. Leibniz, dira-t-il, n'explique pas comment le mal, même provisoire, se concilie avec la puissance et la bonté divines et personne ne l'a expliqué (83); et, ailleurs, critiquant la doctrine de Ravaisson, il revient sur la même question : « La douleur et le mal sont là qui nous empêchent d'atteindre à la certitude intérieure sur l'existence de l'Amour éternellement parfait et éternellement réel (84) ». Nous sommes, il est vrai, unis à quelque bien, « mais nous sommes unis aussi à beaucoup de mal et ce mal suffit pour mettre en doute l'infinité du bien, surtout son infinité d'amour qui ne réussit pas à ne laisser dans le monde qu'amour, qui y laisse ignorance, erreur, souffrance et haine (85) ». La grande pierre d'achoppement du spiritualisme absolu, c'est le monde, le mal, la douleur, la faute... Ravaisson ne se demande pas ce qu'il peut y avoir d'intelligible dans un amour suprême qui annule une partie de son être sans parties pour produire notre être, une partie de son bonheur sans limites pour produire la souffrance, une partie de sa lumière infinie pour produire les ténèbres de l'ignorance, une partie de sa bonté pour engendrer le

et l'amour ne signifieraient plus rien. Si on entend par connaissance la compréhension logique et mathématique, ou l'expérience, qui ne signifie pour moi que la conscience, j'accorde que nous n'avons plus la connaissance de Dieu. Mais j'admettrais volontiers une connaissance supérieure qui coïncide avec la volonté et avec l'amour. Nous saisissons l'unité absolue « par ce que nous avons de plus un en nous-mêmes »; et si ce n'est pas là connaissance proprement dite, ce n'est pas non plus volonté proprement dite, ni amour proprement dit : c'est le centre immuable, indivisible et indescriptible auquel, ce semble, on est bien obligé de revenir. Quoique ce centre puisse paraître un abîme mystique où tout se perd, il me semble aussi que tout s'y retrouve, et que ce centre est la vie même. S'y replier de plus en plus et s'en rapprocher par toutes ses facultés à la fois, c'est, pour moi, et pour vous aussi, je crois, la morale, la religion et la métaphysique. (*Lettre inédite datée du 11 octobre 1869, communiquée par M. BARTHÉLÉMY LACHELIER.*

(83) Cf. *Histoire*, p. 328.

(84) *Ibid.*, p. 512.

(85) *Ibid.*, p. 512.

mal (86) ». Et après nous avoir persuadé que la vraie perfection, pour les êtres créés, celle qui les rend le plus semblables à Dieu, c'est la perfection qu'ils conquièrent eux-mêmes, c'est la « perfection morale, œuvre de liberté et d'amour, lutte et vertu à l'origine, paix et sainteté à la fin (87) » ; Fouillée en arrive à affirmer que l'existence d'un bien absolu est incompatible avec celle d'un monde imparfait ; « si la perfection de la bonté existait quelque part, dit-il, elle existerait partout : qu'il y ait un seul instant où existe un amour parfait et parfaitement puissant et il y aura éternellement une infinité d'êtres semblables puisque l'amour parfait ne peut être limité, ni par l'égoïsme, ni par l'impuissance, ni par quelque nécessité dont il ne serait pas l'auteur (88) ». Et il conclut ici : La perfection n'est « conçue comme réelle au-dessus d'un monde comme le nôtre qu'à la condition de devenir imparfaitement puissante et imparfaitement bonne : la réaliser, c'est la nier ».

D'autre part, ce n'est pas dans l'intuition ou dans ce qu'on appelle l'expérience religieuse que — comme William James et un assez grand nombre de penseurs de son époque — Fouillée trouvera un motif de passer par-dessus les difficultés et d'admettre l'existence de Dieu. Pour lui, nous ne pouvons en aucune manière appréhender, par intuition intérieure, l'Être des êtres ou Dieu, ainsi que le prétendent Plotin et les mystiques, en général. Avoir l'intuition de Dieu, ce serait « le voir comme il se verrait s'il se

(86) *Ibid.*, p. 513.

(87) *Philosophie de Platon*, IV, p. 279.

(88) *Critique des systèmes*, p. 346.

S'attaquant au dogme chrétien de l'Incarnation qui lui apparaît particulièrement révoltant, FOUILLÉE écrit : « C'est un amour générateur de la matière, de la discorde et de la guerre qu'on appelle l'Amour infini, et qu'on présente s'incarnant pour racheter le mal dont il est, le premier, le *volontaire* auteur par sa création d'un monde imparfait, tout au moins d'un monde assez imparfait, pour que les volontés qui y sont placées soient dans une perpétuelle tentation de mal faire ». FOUILLÉE ne se rapproche-t-il pas en ces pages du point de vue de VACHEROT qu'il avait critiqué ? Notons que la *Critique des systèmes de morale* date de 1883. C'est donc assez vite que FOUILLÉE est revenu sur les idées qu'il émettait dans *La philosophie de Platon*.

voyait, comme il se voit, s'il se voit (89) » ; et c'est là chose invérifiable, car on ne peut « sortir de sa volonté pour saisir la volonté, transcender sa vie pour devenir la vie (90) ». C'est, en outre, chose contradictoire : avoir l'intuition de Dieu, ce serait avoir l'intuition que Dieu a de lui-même et ce serait être Dieu. En effet : « Ou il y a tout ensemble Dieu et le mystique et, dans ce cas, le mystique n'a pas d'intuition possible, ou il n'y a plus que Dieu, et, alors, le mystique n'a pas davantage d'intuition, il est anéanti (91) ». Alors, si l'on veut encore parler d'intuition, il ne reste qu'une ressource : « surmonter le principe de contradiction et dire : j'ai conscience d'être réellement Dieu et moi, en dépit de la contradiction logique (92) ». Mais à supposer qu'une telle intuition existât, « nous ne pourrions l'affirmer comme existante, car toute affirmation implique l'exclusion de la contradiction (93) ».

Dira-t-on alors, avec Kant, qu'il faut poser l'existence de Dieu à titre de postulat de la morale, avec Secrétan et

(89) *Esquisse*, p. LI.

(90) *Ibid.*, p. LI.

(91) *Ibid.*, p. LII. Nous avons vu que pour FOUILLÉE, parler de l'intuition d'une réalité autre que soi, c'est une contradiction dans les termes. En outre, il prend ici l'intuition de Dieu dans un sens où elle impliquerait le panthéisme.

(92) *Ibid.*, p. LII.

(93) *Ibid.*, p. LII. FOUILLÉE ne se demande pas s'il ne pourrait y avoir, chez certaines âmes, par approfondissement croissant de la vie intérieure, une sorte de vision intellectuelle, une espèce de toucher spirituel de la divinité, connaissance d'ordre expérimental qui n'impliquerait ni concept abstrait, ni jugement, ni raisonnement, mais excluerait le doute — et à ces titres — pourrait être qualifiée d'*intuition* par opposition à *discours*. Une telle connaissance ne serait pas pour autant identité du sujet et de l'objet. Elle pourrait être une illusion : mais elle n'impliquerait pas contradiction. W. JAMES écrit : « le sentiment de communion spirituelle avec Dieu, qui caractérise les moments les plus élevés de conscience théiste, peut être dépeint comme « l'unité en Dieu ». Mais cette conscience que je possède d'un abandon de moi, d'une union pratiquement absolue avec l'objet divin de ma contemplation, diffère entièrement de l'identité substantielle. L'objet Dieu et le sujet Moi font deux, je m'avance simplement vers Lui et je constate son

Renouvier que, dans les questions morales, il y a devoir de prendre parti et, dès lors, devoir d'affirmer la réalité de Dieu si elle est nécessaire à l'ordre moral ? Résoudra-t-on le problème en affirmant : « nous ne savons rien de rien, nous ne comprenons rien à rien, nous *devons* croire et nous croyons au mépris de toutes les apparences contraires (94) » ? Non, la morale n'exclut en rien le doute sur la réalité objective de ce qu'elle postule à titre d'idéal. « Quand j'agis... comme si le triomphe final du bien dans l'univers était possible, comme si j'étais un être supérieur au temps et immortel, comme s'il existait une divinité vers laquelle le monde se meut, je ne cesse pas de comprendre que ces idées sublimes sont en même temps invérifiables et incertaines (95) ». En réalité, la « moralité laisse douteux ce qui est douteux (96) » ; elle n'exige pas que l'on se mette un bandeau sur les yeux pour juger certain ce qui est incertain. Toutefois, on pourrait dire ceci : « ...toute décision morale affirme la possibilité du règne de Dieu, donc elle affirme la réalité actuelle de ce qui rend ce règne possible (97) ». Ce serait là le meilleur argument moral en faveur de l'existence de Dieu, mais il ne faut pas se méprendre sur sa portée. « L'acte moral n'affirme en rien la possibilité *intrinsèque* d'un règne universel du bien, encore moins la *réalité* des conditions, quelles qu'elles soient, qui rendraient ce règne possible ; l'acte moral affirme seulement que l'impossibilité d'un triomphe final pour le bien universel ne

existence comme donnée. » (*Volonté de croire*, Trad, p. 152). FOUILLÉE aurait pu tenir compte de ce témoignage, qu'il connaissait sûrement, et de bien d'autres plus explicites émanant des grands mystiques et dont il aurait pu s'informer davantage. Au reste FOUILLÉE semble avoir quelque peu oublié ce que lui-même écrivait à LACHELIER.

(94) SECRÉTAN, cité par FOUILLÉE : *Métaphysique*, p. 250.

(95) *Métaphysique*, p. 250.

(96) *Ibid.*, p. 250.

(97) *Ibid.*, p. 253. FOUILLÉE reprend ici ce qu'il avait déjà exposé à propos de l'argument ontologique : « affirmer la possibilité de Dieu revient à affirmer sa réalité parce que, quand il s'agit de choses éternelles, il n'y a plus de différence entre le possible et l'actuel. »

m'est pas connue à moi : c'est donc simplement mon ignorance que j'affirme relativement à la possibilité ou à l'impossibilité du monde moral... Quant à l'éternelle identité du possible et de l'actuel en un être suprême, c'est une des manières dont nous nous représentons subjectivement les conditions objectives qui rendraient possible un monde moral. Je puis faire là-dessus des spéculations métaphysiques et des inductions; ces spéculations peuvent offrir tel ou tel degré de probabilité théorique, mais l'acte moral ne saurait changer le probable en certain... (98) ».

Ici, encore, la philosophie des idées-forces nous fournira — non pas une solution certaine — mais ce que nous pouvons admettre, à titre de probabilité, ce que nous pouvons désirer et espérer de toutes nos forces relativement à l'existence du Bien absolu.

Nous avons l'idée d'absolu, c'est là un fait psychologique incontestable. Une fois conçue, cette idée devient une idée-force. Elle nous incite à ne pas nous contenter des vérités acquises, à chercher toujours plus loin. Elle est « un aiguillon qui empêche l'expérience de se reposer (99) » et pousse à la recherche intellectuelle. Elle devient aussi un stimulant pour l'action. Nous concevons Dieu comme un objet de désir dont l'existence réelle est possible. Alors nous pouvons « agir comme si Dieu existait; nous pouvons vouloir l'existence de Dieu (100) » sans que ce soit là affirmer spéculativement, ni même pratiquement. Fouillée cite cette parole de Secrétan : « Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu, nous devons y croire ». Et, reprenant les expressions de Secrétan, il ajoute : « Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu, nous ne devons pas nier son existence; de plus, nous devons désirer, nous devons vouloir que Dieu soit. Nous devons surtout agir comme s'il existait...; en effet, si le suprême idéal de la moralité et de l'amour n'est pas réel encore, il faut le créer; au moins qu'il existe en moi, en vous, en nous tous, s'il n'existe pas

(98) *Ibid.*, p. 253.

(99) *Psychologie*, II, p. 188.

(100) *Métaphysique*, p. 251.

dans l'univers; peut-être alors finira-t-il pas exister dans l'univers lui-même; peut-être la *bonne volonté* se révélera-t-elle comme la véritable expression de la volonté universelle; peut-être à la fin... toutes les volontés se reconnaîtront-elles pour une seule et même volonté du bien dans les êtres différents. Non, l'homme ne peut dire avec certitude... « Dieu est », encore moins : « Dieu n'est pas », mais il doit dire et en paroles et en pensées et en actions : Que dieu soit, *fiat Deus* (101) ».

A propos de ce passage, un critique accuse Fouillée de se contredire : « On croira entendre Fichte en personne, on se demandera si la contradiction peut être poussée plus loin et, en même temps, on recueillera précieusement ce témoignage du besoin que l'âme humaine a de Dieu, besoin si intime et si dominateur qu'il la conduit à créer *Dieu* quand elle n'a pas su le trouver (102) ». Et, rapportant le même passage, un autre s'écrie : « Je m'en voudrais de ne pas transcrire ces lignes vengeresses du bon sens et de la vérité par l'excès même de la folie et de la déraison qui s'y étalent sans pudeur (103) », et il ajoute : « on sait de quel Dieu il s'agit, un Dieu qui ne sera que l'accord chimérique des pensées et des volontés amené par l'évolution et par les idées-forces, clef magique qui résout toutes les difficultés (104) ».

Assurément, Fouillée se laisse aller ici à une forme d'expression oratoire qui ne convient guère à la pensée métaphysique et ne la présente pas avec la rigueur qu'on est en droit d'attendre en de tels sujets. Lui, qui refuse à l'homme la liberté parce que, impliquant un véritable pouvoir créateur, elle nous identifierait avec l'absolu, que vient-il nous demander de créer Dieu ? Toutefois, il est certain que Fouillée ne prend pas ici le mot *créer* en son sens strict et que le Dieu que nous sommes, selon lui, susceptibles de faire arriver à l'existence n'est pas un Dieu trans-

(101) *Ibid.*, p. 254-255.

(102) DE MARGERIE : *Annales de philosophie chrétienne*, 1896-1897, p. 25.

(103) J. LE VEUX : *Etudes*, Partie bibliographique, 1890, p. 255.

(104) *Ibid.*, p. 256.

cendant, mais, comme il le dit lui-même, « le suprême idéal de la moralité et de l'amour », idéal qui, par le progrès de la bonne volonté, se réaliserait en nous et dans le monde entier. Il n'y a donc pas ici de contradiction formelle. Et pour inconsistante et chimérique que l'on puisse, à bon droit, juger cette thèse, elle ne l'est pas plus que celles d'autres auteurs contemporains, que la théorie de Spencer, d'après laquelle l'évolution qui découle nécessairement de la persistance de la force « ne peut se terminer que par l'établissement de la plus grande perfection et du bonheur le plus complet (105) »; que les idées de William James, quand il nous parle d'un Dieu qui lutte contre le mal et que nous pouvons aider en collaborant avec lui (106). Il faut convenir, d'ailleurs, qu'au sujet du problème de Dieu la pensée de Fouillée reste imprécise et sujette à variations; qu'elle présente des avances et des retraits, des fluctuations et des indécisions, avec pourtant une tendance au doute de plus en plus accentué, sinon à la négation définitive, en ce qui concerne l'existence d'un Dieu transcendant (107).

Il y a chez lui comme deux notions de Dieu : D'abord, Dieu conçu comme le bien immanent au monde et, en ce sens, il n'est pas pleinement réalisé puisque, en fait, le mal existe, mais on doit espérer que, par le progrès de l'évolution, il deviendra de plus en plus réel. D'ailleurs, il nous appartient, grâce à la force de nos idées, de hâter la croissance du bien et son triomphe sur le mal; « l'équation du monde ne se résout pas sans nous et en dehors de nous : nous faisons partie des données du problème universel, nos

(105) SPENCER : *Premiers principes*. Trad., p. 463.

(106) Cf. W. JAMES : *Volonté de croire*. Trad., p. 158.

(107) Dans *Philosophie de Platon*, IV, p. 117, FOUILLÉE écrit : « ...Ce que nous pouvons aimer en Dieu, ce n'est pas seulement une collection abstraite de qualités et de perfections. Tant que je concevrai Dieu de cette manière... ». Plus tard, dans *Liberté et Déterminisme* (2^e éd., p. 288), il répète la même idée en ces termes : « ...ce que le croyant aime en son Dieu, ce n'est pas seulement une collection abstraite de qualités et de perfections. Tant qu'il conçoit Dieu de cette manière... »

N'y a-t-il pas là l'indice d'une évolution vers un scepticisme de plus en plus accentué ?

idées sont parmi ses valeurs (108) ». Mais le bien arrivera-t-il à supprimer totalement le mal, à se réaliser dans sa plénitude ? C'est là le grand mystère ; nous ne pouvons résoudre le problème parce que nous n'en connaissons pas toutes les données.

C'est sur cette conception panthéistique (109) et évolutionniste de Dieu que Fouillée a le plus insisté, parce qu'elle rentre aisément dans la philosophie générale des idées-forces. Mais, nous l'avons vu, il émet aussi l'idée d'un Dieu transcendant, et, dans ses *Etudes platoniciennes*, il semblait bien en admettre l'existence. Au reste, certains textes indiquent qu'il cherchait à unir ces deux conceptions, à concevoir Dieu comme à la fois transcendant et, d'une certaine façon, immanent au monde. Nous plaçons Dieu « dans la région de l'absolu bien au delà de notre monde..., mais, en même temps, nous pouvons admettre sa présence universelle dans la nature et dans l'humanité. Il est loin de nous par son essence ; il est près de nous et en nous par sa puissance et son amour. D'ailleurs, Dieu ne peut être immanent et intra-mondain, qu'à la condition d'être transcendant et supra-mondain ; car, pour qu'il soit présent à toutes choses et à chaque chose, il faut bien qu'il soit supérieur à tout ; pour être intime, à la fois à tous les êtres, il faut bien qu'il soit en lui-même quelque chose d'indépendant et d'absolu. L'immanence et la transcendance sont les deux caractères que Platon attribuait à l'Idée, par une apparente contradiction qui n'existe que pour l'imagination et où la raison découvre une harmonie (110). Alors, il n'y aurait pas de folie à prétendre que la présence de Dieu en nous, par sa puissance et son amour, est susceptible de degrés et que nous pouvons — par nos volontés, nos idées-forces — contribuer à la rendre de plus en plus intime et efficace.

(108) *Métaphysique*, p. 271.

(109) J. LE VEUX écrit : « M. Fouillée est tout simplement panthéiste » (*Etudes*, Partie bibliographique 1890, p. 255). Ajoutons que FOUILLÉE n'est pas panthéiste au sens de SPINOZA. Il dit qu'on ne peut pas « démontrer que le monde proprement dit soit l'absolu même... parce qu'il est contradictoire qu'une existence, soumise aux conditions du temps et de l'espace, soit inconditionnelle. » (*Philosophie de Platon*, IV, p. 171.)

(110) *Philosophie de Platon*, IV, p. 172.

Mais pourquoi Fouillée dira-t-il plus tard que toutes les hypothèses appliquées à un Bien absolu sont irrationnelles ? que, réaliser la perfection, c'est la nier ? Pourquoi ce revirement ? Nous inclinons à croire ici à une influence de Guyau (111). Entre les passages où Fouillée oppose, à l'existence de Dieu, celle du mal et certains « vers d'un philosophe » :

« Non, nulle certitude où l'âme se repose
Les grands cieux ont gardé leur silence sacré
..... (112)

Il suffit d'un seul cri d'appel aux cieux jeté
Et qui se soit perdu dans l'infini silence
Le doute restera dans mon cœur révolté
Aussi long qu'ici bas est longue la souffrance (113) ».

la consonance est frappante. Fouillée n'a-t-il pas été victime de ce que Ribot appelle « la logique des sentiments » ? La vision de la souffrance, les épreuves qui l'atteignent pèsent sur son esprit, uni à une ardente sensibilité. En présence de tant de mal, comment croire à un absolu de Bonté ? Et voilà, oubliées ou méconnues, les raisons que lui-même avait accumulées en faveur de l'existence de cet absolu (114).

(111) Il est possible, d'ailleurs, que d'autres influences aient incliné FOUILLÉE dans le sens du scepticisme. Peut-être celle de RENAN, de BERTHELOT, que FOUILLÉE connaissait ? C'est chez BERTHELOT, nous dit AUGUSTIN GUYAU, que FOUILLÉE fit la connaissance de RENAN. « Tous les trois passèrent une soirée entière en discussions philosophiques ». (*Philosophie de Fouillée*, p. XIV).

(112) GUYAU : *Vers d'un philosophe*, p. 9.

(113) *Ibid.*, p. 63. Voir tout le morceau intitulé : *Le devoir du doute*.

(114) Nous avons pensé que l'épreuve de la mort de GUYAU n'était pas étrangère à ce revirement. Mais certains textes cités plus haut (p. 514) et où FOUILLÉE affirme l'incompatibilité du Bien absolu et du monde imparfait sont antérieurs à la mort de GUYAU.

*
**

Avec le problème de Dieu et de son existence, il est un autre problème métaphysique que se pose naturellement l'esprit de l'homme, c'est celui de la survie ou de l'immortalité. Nous désirons subsister par delà la tombe, nous voulons l'immortalité. Et, ce qui nous importe, ce n'est pas seulement l'existence, hors du temps, de notre raison dans ce qu'elle a d'impersonnel, l'immortalité telle que la comporte le système de Spinoza, mais bien notre immortalité à titre de personnes humaines et individuelles (115), l'immortalité comme Leibniz la conçoit pour ses monades qui sont indestructibles, non seulement dans leur être, mais dans leurs qualités (116).

Quels arguments peut-on donner en faveur de la réalité de l'immortalité ?

D'abord, la science positive ne prouve rien contre la possibilité d'une vie de l'esprit par delà la vie du corps. Au contraire, les recherches récentes sur la nature du système

(115) FOUILÉE écrit ici : « Les chrétiens eux-mêmes considèrent l'immortalité, non comme une vie continuant de s'écouler dans le temps, mais comme une vie supérieure au temps, tout intellectuelle et divine, et qu'ils appellent la vie éternelle, *vita æterna* : Kant, Hegel, Schopenhauer, Lotze admettent cette conception ». Et il ajoute : « cette immortalité, toute métaphysique, conserve un caractère trop élevé et trop problématique pour satisfaire entièrement les aspirations de l'homme qui veut conserver quelque chose même de son *individualité* et, surtout, de l'individualité des autres avec lesquels il a vécu » (*Esquisse*, p. 402).

C'est bien mal connaître la conception chrétienne de l'immortalité que de lui reprocher de ne pas sauvegarder l'existence individuelle. Si la *vita æterna* chrétienne est supérieure au temps, elle n'est pas « tout intellectuelle », toute métaphysique, et elle est bien une vie où chacun conserve sa personnalité propre et distincte des autres.

Ajoutons que cette question de l'immortalité est traitée sous forme de sommaires à développer, retrouvés dans les papiers de FOUILÉE après sa mort (Cf. *Esquisse*, p. 390; note de BOIRAC) et que, dans une rédaction définitive, il n'eût peut-être pas mis ensemble les *Chrétiens*, KANT, HEGEL, SCHOPENHAUER, etc.

(116) Cf. *Esquisse*, pp. 401 à 405.

nerveux, sur le subconscient, sur l'hypnotisme, la transmission à distance des pensées et volontés et autres phénomènes du même genre « nous empêchent d'affirmer que les conditions ordinaires de la pensée, à nous connues, sont les seules existant dans le monde (117) ». Mais la science ne prouve rien non plus pour la possibilité d'une survie de la pensée après la mort du corps; elle montre l'union étroite de la conscience et de l'organisme et, dès lors, ce n'est qu'à titre d'hypothèse que l'on peut avancer que, dans d'autres conditions d'existence, la pensée se passerait d'organisme (118). Par ailleurs, et quoi qu'en disent les spirites, aucun fait n'a établi la réalité d'une communication avec les esprits des morts (119).

En faveur de l'immortalité de l'âme, on invoque l'argument appelé argument psychologique; on dit qu'il existe chez l'être humain des opérations qui ont une fin supérieure au corps, « une *fin* qu'on peut dire *infinie*, c'est-à-dire universelle, immense, éternelle et *parfaite* (120) ». En effet, nous tendons à la perfection par la science, l'amour, la volonté. Or, notre nature « doit être en harmonie avec

(117) *Ibid.*, p. 405.

(118) FOUILLÉE n'admettrait pas l'argument de M. BERGSON d'sant que « l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est... un fait que l'on constate » (*Energie spirituelle*, p. 63); il a toujours soutenu, nous le savons, la rigoureuse corrélation de la conscience et des processus nerveux.

(119) Cf. *Esquisse*, p. 406. On sait combien à cette époque, non seulement de charlatans ou de médiums, mais aussi de psychologues, croyaient à une communication possible avec l'esprit des morts et cherchaient à la réaliser. En Angleterre, la *Société des Recherches psychiques* étudiait spécialement cette question... On trouve de nombreux exemples de prétendues manifestations de personnes décédées dans le livre de sir OLIVER LODGE : *La survivance humaine*. En France aussi, on cherchait à étudier la question d'une manière scientifique. L'ancien élève et ami de FOUILLÉE, BOIRAC, s'y intéressait passionnément et cherchait des preuves expérimentales (Cf. BOIRAC, *La psychologie inconnue*). FOUILLÉE ne suivit pas son ami sur ce terrain et resta toujours sceptique sur la valeur des expériences où l'on évoquait les esprits des morts.

(120) *Esquisse*, p. 406.

notre *destination* (121) », elle doit donc trouver la satisfaction de ses tendances essentielles, atteindre ses fins les plus élevées. Que vaut cette preuve ? On peut lui accorder une valeur de *probabilité*, mais elle n'en demeure pas moins « une grande *hypothèse*, indémontrable parce qu'elle roule sur le fond de l'être et sur les lois les plus cachées de l'univers (122) ».

Reste alors l'argument moral qui se subdivise en deux arguments distincts : l'argument tiré de la *loi morale* ou de la moralité considérée en elle-même; l'argument qui se base sur la nécessité d'une sanction morale.

Le premier s'appuie sur ce qu'il existe une loi morale. Cette loi, si elle est obéie, doit nous mener à la perfection de notre nature, à la sainteté; or, la sainteté parfaite est impossible dans les limites de la vie présente, il s'ensuit que nous devons vouloir une vie éternelle qui rende possible notre sanctification et celle de toutes les personnes morales. Cet argument est l'argument vraiment moral, mais il ne prouve pas la réalité de l'immortalité, il nous dit seulement que, puisque « nous devons vouloir l'immortalité, nous devons la *croire* possible et agir *comme si elle* était possible, bien que nous n'ayons ici aucune vraie *science* (123) ». L'argument tiré de la sanction morale, ou des rapports de la vertu et du bonheur, se fonde sur ce qu'on ne peut pas séparer en l'homme la raison et la sensibilité et que la parfaite *sainteté* ne satisfait « pleinement l'esprit et n'acquiert un sens complet que si elle est elle-même la parfaite *béatitude* (124) ». Reste à savoir alors si vertu et bonheur sont unis dès cette vie de manière à produire une sanction adéquate. Or, contre les stoïciens et Spinoza, qui identifient vertu et béatitude, on peut dire que les conditions de la vie présente — l'existence de l'organisme corporel dont le bon ou mauvais état ne dépend pas nécessairement de notre perfection morale; celle des autres

(121) *Ibid.*, p. 407.

(122) *Ibid.*, p. 408.

(123) *Ibid.*, p. 409. Cf., p. 408.

(124) *Ibid.*, pp. 409-410.

hommes dont le bonheur est un élément intégrant de notre propre bonheur — ne nous permettent pas d'atteindre, par la vertu, à la béatitude totale. Il s'ensuit que nous devons vouloir une vie immortelle et éternelle où la synthèse de la vertu et du bonheur sera parfaitement réalisée. Nous devons la vouloir, oui, mais sera-t-elle ? C'est ce que nous ne pouvons savoir avec certitude. Et Fouillée emprunte ici les paroles de Guyau : « La même raison qui frappe d'incertitude toutes les hypothèses sur l'immortalité est aussi celle qui les rend et les rendra toujours possibles : notre ignorance irrémédiable du fond même de la conscience (125) ». Il est possible que la conscience personnelle soit une puissance capable d'agir toujours sans jamais s'épuiser, de durer sans jamais périr, mais « il y a là, et il y aura toujours là, un mystère philosophique impénétrable qui vient de ce que la conscience, la pensée est une chose *sui generis*, sans analogie, absolument inexplicable, dont le fond demeure à jamais inaccessible aux formules scientifiques, par conséquent, à jamais ouvert aux hypothèses métaphysiques (126) ». Dès lors, comme le dit Guyau, à « cette heure où l'acte de foi aveugle est la suprême faiblesse, le doute est assurément la position la plus haute et la plus courageuse que puisse prendre la pensée humaine : c'est la lutte jusqu'au bout sans capitulation, c'est la mort debout en présence du problème non résolu, mais indéfiniment regardé en face (127) ».

On le voit, nous retrouvons ici, encore, la philosophie des idées-forces. L'immortalité, c'est d'abord une idée-force qui exalte notre espérance, soutient notre courage et nous fait agir comme si nous étions immortels, comme si l'accord définitif de la vertu et du bonheur était assuré.

La métaphysique s'achève, non pas sur des négations ou sur des affirmations tranchées, sur des certitudes, mais

(125) GUYAU : *Irreligion de l'Avenir*, p. 474. Cité par FOUILLÉE : *Esquisse*, pp. 411-412.

(126) *Esquisse*, p. 412.

(127) *Morale, art et religion, d'après Guyau*, p. 192.

sur des incertitudes qui, toutefois, permettent l'espérance et même la croyance (128). D'ailleurs, bien loin que l'incertitude sur la raison dernière des choses et sur la destinée de l'homme soit un état d'esprit dissolvant et paralysateur, elle est, au contraire, ce qu'il faut laisser à la base même de l'Ethique, l'acte moral trouvant alors son stimulant dans l'espoir que laisse le doute, son mérite dans un beau risque à courir : « La vraie moralité consiste à *vouloir sans savoir* (129) ». Le devoir de la volonté est le courage, mais « le vrai courage n'est pas celui qui prend l'incertain pour le certain, c'est celui qui, dans l'incertitude même et dans les ténèbres, guidé par une lumière lointaine et indécise, se dit : J'irai (130) ».

L'incertitude n'est pas non plus destructrice des vertus religieuses de foi, espérance et charité; « ces trois vertus théologiques du christianisme, comme les trois grâces du païgnisme, se tiennent par la main et sont étroitement enlacées; mais, dans ce chœur divin ou, si l'on veut, dans cette union de vertus profondément humaines, c'est la pensée même de l'idéal, non une foi mystique qui entraîne à sa suite l'espérance et l'amour. La pensée n'a pas besoin de faire appel à... un acte de croyance *au delà* des raisons; sa foi n'est autre que sa bonne foi; la sincérité absolue est sa règle. Quant à l'espérance, la pensée l'enveloppe en elle-même, puisque penser un idéal, c'est en commencer déjà la réalisation à venir. Enfin, la pensée enveloppe l'amour puisque, penser un idéal, c'est le penser pour autrui comme pour soi, et c'est déjà tendre à le réaliser pour les autres en

(128) Dans une lettre citée par A. GUYAU (*La Philosophie de Fouillée*, p. 190) FOUILLÉE écrit : « ...nos idées-forces les plus hautes, notamment celle d'une cause absolue et parfaite, ne sont pas nécessairement frappées de la subjectivité et de l'illusion que Kant leur prête au point de vue spéculatif. Il y a des raisons pour et des raisons contre, ce qui entraîne l'incertitude humaine touchant l'origine des choses; mais cette incertitude n'exclut, ni la croyance rationnelle, ni « l'espérance » morale ».

(129) *Esquisse*, p. 396.

(130) *Métaphysique*, p. 251.

même temps que pour soi (131) ». Mais la charité du philosophe ne peut s'adresser à un dieu dont la réalité soit démontrée; elle est « l'amour d'une *idéale* bonté qui est le suprême intelligible et le suprême idéal de Platon, mais dont nous ne *savons* pas si elle est déjà réelle (132) ».

Ainsi les vertus religieuses sont à base d'idées-forces; les pratiquer, c'est faire agir des idées-forces. Bien plus, la loi des idées-forces est encore ce qui justifie la pratique religieuse de la prière et en assure l'efficacité. Prier, tout au moins prier avec désintéressement, c'est désirer et demander la *sanctification*; or, « la prière morale s'exauce elle-même en vertu de la loi des idées-forces puisque, vouloir énergiquement et demander, de toute son âme, le bien moral, la sainteté, c'est déjà en réaliser la première condition, c'est se sanctifier soi-même par la pensée et le désir (133) ».

En un mot, de même qu'il y a la philosophie des idées-forces, il y a la religion des idées-forces qui veut être « la vraie « religion, dans les limites de la raison », que cherchait Kant (134) ».

Mais remarquons qu'ici, encore, apparaît une évolution dans le sens du scepticisme. A l'aube de sa pensée, Fouillée nous faisait un « devoir de ne pas mettre en doute la victorieuse bonté du « Père qui est aux cieux », l'« accomplissement à venir de sa volonté sur la terre comme au ciel », la « sanctification de son nom » et la « venue de son règne (135) ». Au temps de sa maturité, il insiste sur le devoir du doute et ne se demande pas si ce doute, de plus en plus accentué, ne nuira pas grandement à l'efficacité des idées-forces religieuses.

(131) *Ibid.*, p. 274.

(132) *Morale*, p. 266.

(133) *Esquisse*, pp. 397-398.

(134) *Métaphysique*, p. 274.

(135) *Philosophie de Platon*, IV, p. 270.

LIVRE IV

CHAPITRE PREMIER

L'INFLUENCE DE FOUILLÉE

Fouillée n'est pas chef d'école. Sa philosophie des idées-forces dont il a voulu faire un système expliquant l'homme et l'univers, s'appliquant à la conduite des sociétés aussi bien qu'à celle des individus, dont il a poursuivi l'élaboration avec une remarquable continuité de pensée et unité de direction, qu'il a eu le bonheur de mener à son achèvement, n'a pas été reprise, tout au moins dans son ensemble, et on ne pourrait lui trouver une lignée de continuateurs.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que Fouillée n'ait exercé aucune influence sur ses contemporains ou sur la philosophie immédiatement postérieure.

Et, d'abord, il eut un véritable disciple en son fils adoptif, Jean-Marie Guyau.

Guyau adopte la théorie des idées-forces et la rattache au principe de sa philosophie : la vie et l'expansion de la vie. Vie et action s'identifient, et la pensée, une des formes principales de l'activité humaine, « est, pour ainsi dire, de l'action condensée et de la vie à son maximum de développement (1) ». De même que Fouillée, Guyau ramène l'idée à l'action. Comprendre, écrit-il, « c'est déjà commencer en soi-même la réalisation de ce qu'on comprend...

(1) GUYAU : *Esquisse d'une morale*, p. 89.

l'action n'est que le prolongement de l'idée... on pense, on sent, et l'action suit... nul besoin de moyen terme, ni de pont pour passer de l'une à l'autre de ces deux choses : pensée — action. Elles sont, au fond, identiques (2) ». Et, encore, plus peut-être que Fouillée, Guyau insiste sur la puissance qui vient aux idées de leur distinction dans la conscience et de la réflexion qui s'exerce sur elles. Un état psychique devient vraiment une force du fait, qu'il se produit dans la conscience une comparaison entre plusieurs états et, ensuite, la prévalence de l'un d'eux sur les autres; par idée-force, il faut entendre « ce surplus de force qui s'ajoute à une idée par le fait seul de la conscience réfléchie et qui a pour corrélatif, physiquement, un surplus de force motrice. Le surplus de force est le résultat de la comparaison de cette idée avec les autres idées présentes dans la conscience (3) ». Quant à la volonté, elle n'est que le pouvoir de réflexion par lequel le sujet pensant fait prédominer une idée : « vouloir et penser avec une certaine suite dans les idées revient au même (4) ». De là vient la puissance d'un idéal nettement conçu, notre idéal n'étant « que la projection, l'objectivation de notre pouvoir intérieur, la forme qu'il prend pour notre intelligence réfléchie (5) ». De là, aussi, l'action de la volonté sur les sentiments qu'elle exalte ou qu'elle dissout par la réflexion intellectuelle qu'elle projette sur eux.

Guyau traite de la théorie des idées-forces principalement à propos de l'éducation qui, pour lui, doit en être une application. Il faut de bonne heure faire appel à la raison de l'enfant, lui montrer le bien-fondé de ce qu'on exige de lui. Il faut intellectualiser ses bonnes tendances pour accroître leur puissance, mais bien se garder de lui donner « *la formule de ses instincts* (6) » plus ou moins pervers, car ce serait là les fortifier et les pousser à passer

(2) *Ibid.*, p. 108.

(3) *Id.*, *Education et Hérité*, p. 222.

(4) *Ibid.*, p. 50.

(5) *Ibid.*, p. 54.

(6) *Ibid.*, p. 20.

aux actes. Dans l'éducation, on se servira du pouvoir de la suggestion mentale, mais toujours à bon escient, en se souvenant qu'en vertu de la loi des idées-forces, les reproches, les humiliations, l'évocation ou le rappel de la faute vont à l'encontre du but que l'on veut atteindre : « supposer le vice, c'est souvent le produire (7) ». On s'attachera à donner à l'enfant confiance en lui-même, car la genèse de la moralité c'est, avant tout, la genèse du vouloir, et « la volonté se meut elle-même en concevant sa propre puissance (8) ».

Ces quelques idées, auxquelles nous ne pouvons nous arrêter davantage, suffisent à montrer que la théorie des idées-forces est passée chez Guyau. Toutefois, il ne faudrait pas faire de celui-ci un simple continuateur de Fouillée. La pensée de Guyau est originale, personnelle, et, au reste, le point de départ des deux philosophes reste différent. L'un part de la notion de vie qui lui paraît plus primitive que celles de tendance, de force, de puissance. Sa conception consiste « à considérer toute expérience intuitive et directe comme ayant pour sujet et objet la vie se sentant elle-même... L'immédiat, pour lui, c'était la vie même dont il place le sentiment tout spontané à la racine de toute expérience (9) ». Et Fouillée remarque que ce primat de la vie ne se trouve ni dans *La Liberté et le Déterminisme*, ni dans la *Critique des systèmes de morale contemporains* (10) » ; que ce n'est donc pas chez lui que Guyau l'a prise. L'autre, le philosophe des idées-forces, ne part pas de la notion de vie qui lui paraît trop vague, mais de celle d'appétition ou vouloir élémentaire, vouloir dont nous trouvons la conscience au plus profond de nous-mêmes et qui est la donnée primitive au delà de laquelle il est impossible de remonter : *je veux, donc je suis*.

En dehors de l'œuvre de Guyau, disciple immédiat de Fouillée, nous retrouvons l'écho plus ou moins lointain de

(7) *Ibid.*, p. 19.

(8) *Ibid.*, p. 51.

(9) *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 515.

(10) *Ibid.*, p. 515.

la théorie des idées-forces dans les œuvres de bien des philosophes contemporains. Fouillée lui-même a pris soin de noter, dans le dernier ouvrage qu'il a publié, plusieurs de ces résonances. Ribot, remarque-t-il, s'est de plus en plus éloigné de l'épiphénoménisme qu'il professait dans ses premiers ouvrages pour admettre la réalité et l'efficacité de la conscience; n'affirme-t-il pas que l'être conscient a le pouvoir de se changer lui-même, du fait qu'il se conçoit autre qu'il n'est, et qu'une « représentation illusoire, si elle est vive, tend, en raison de son intensité, à se réaliser, par conséquent, à nous faire autre (11) ». Et, des « côtés les plus divers, on n'a cessé depuis trente ans d'affirmer la force des faits intellectuels (12) ». Parlant des individus qui composent une société, M. Espinas écrit : « *L'idée est la force qui tient unis ces éléments épars... Une société est une conscience vivante ou un organisme d'idées* (13) », et il admet que, pour une société intelligente, l'idée est source des progrès futurs, si bien que l'« avenir sera fait des choses auxquelles nous croyons le plus fermement (14) ». C'est par la force des représentations que Durkheim « explique la religion et, à partir de la religion, la morale, le droit, le langage... les catégories mêmes de la pensée, bref, tout l'homme social (15) ». Et ne « répète-t-il pas sans cesse qu'il n'y a rien de *fort* comme les représentations (16) »; que les représentations sont « des forces agissantes (17) » ? « Toute pensée, écrit M. Parodi, est un événement, *modifie la réalité donnée...* Non seulement elle produit des différences après coup dans les choses, comme dans les cas où notre croyance à la *possibilité* ou à la *réalité d'une chose est la condition pour qu'elle se réalise*

(11) RIBOT : *Problèmes de psychologie affective*, p. 169. Cité par FOUILLÉE, *Pensée*, p. 210.

(12) *Pensée*, p. 210.

(13) *Ibid.*, p. 210.

(14) *Ibid.*, p. 211.

(15) *Ibid.*, p. 211.

(16) *Ibid.*, p. 211.

(17) *Ibid.*, p. 211. (FOUILLÉE donne une fausse référence relativement à ces textes de Durkheim.)

grâce à notre effort, mais l'acte même de connaître consiste toujours à introduire des différences dans la réalité puisque, aussi longtemps que nous faisons attention, il y a action et réaction réciproques entre la pensée et son objet (8) ».

Fouillée cite encore d'autres auteurs qui parlent du pouvoir des idées — en particulier, Hamelin, disant que « *les idées font les croyances* et, par là, suivant la formule injustement discréditée, *mènent le monde* (19) ». Nietzsche qui, dans des annotations à la page 27 de l'*Esquisse d'une morale, sans obligation, ni sanction*, de Guyau, « donnait son adhésion au principe que l'intelligence a, par elle-même, un pouvoir moteur », et ajoutait : « Cela est essentiel (20) ». Et Fouillée conclut : « Le mouvement de la philosophie actuelle s'accomplit dans un sens qui est loin d'être opposé à la doctrine des idées-forces, puisque la généralité des philosophes admet, aujourd'hui, la valeur pratique et l'efficacité des idées ou, plus généralement, des états mentaux. Par ce côté, tout en devenant volontariste, la philosophie présente ne cesse pas d'être intellectualiste (21) ».

Par ailleurs, et malgré la différence profonde entre la philosophie idéaliste de M. Brunschvicg et le réalisme psychique de Fouillée, différence qui fait que l'idée ne saurait être conçue de même façon par l'un et par l'autre, n'y a-t-il pas quelque souvenir — peut-être inconscient — des thèses de Fouillée dans certain passage de l'*Introduction à la vie de l'esprit* (22). M. Brunschvicg y insiste sur le dyna-

(18) *Pensée*, p. 212. Cf. PARODI : *Bulletin de la Société de Philosophie*, 1908, p. 260. (FOUILLÉE donne une fausse référence.)

(19) *Pensée*, p. 217. Cf. HAMELIN. *Eléments de la représentation*, p. 412. C'est FOUILLÉE qui souligne.

(20) *Pensée*, p. 208.

(21) *Ibid.*, p. 217.

(22) M. BRUNSCHVICG a bien voulu nous dire qu'il avait eu, comme professeur de philosophie, DARLU, qui avait connu FOUILLÉE à Bordeaux, et en parlait souvent à ses élèves — et que, déjà, pendant son année de préparation au baccalauréat, il avait lu plusieurs ouvrages de FOUILLÉE, en particulier, *La Liberté et le Déterminisme* et la *Philosophie de Platon*.

misme des idées et les rapports étroits entre idée et action. « Les idées, dit-il, sont des êtres vivants, c'est-à-dire qu'elles ne s'épuisent ni dans leur apparition, ni même dans leur transformation intérieure, elles agissent, mieux, elles sont, par elles-mêmes, une action extérieure, un mouvement. Concevoir une lettre adressée à un ami, c'est déjà commencer à lui écrire, réaliser les actes nécessaires pour faire ce qui est imaginé. L'action extérieure est la prolongation de l'idée, l'idée elle-même vue au dehors (23) ». Et M. Brunschvicg distingue le cas où une idée étant seule dans l'esprit, elle entraîne immédiatement l'acte correspondant, et le cas où, du fait de la présence dans la conscience de nombreuses idées, « l'idée peut devenir indépendante de l'acte en ce sens qu'elle contiendra la représentation de l'acte sans que l'acte soit forcément accompli pour cela (24) ». Dans ce dernier cas, l'idée de l'acte se sépare du mouvement organique; elle revient en quelque sorte sur elle-même et, au lieu d'être une source d'impulsion vers le dehors, elle est le point de départ de la réflexion; l'action à laquelle elle conduit est alors une action intellectuelle. En résumé, toute idée a une double vie : « D'une part, elle est orientée vers le mouvement, elle est le point de départ d'une habitude... d'autre part, issue de la réflexion, elle est le point de départ d'une activité intellectuelle qui, peu à peu, autour d'une idée, constitue un système d'idées secondaires. Et c'est pourquoi la vie de l'esprit ne se réduit pas au développement de l'intelligence, elle est aussi le développement des tendances... (25) ».

N'est-ce pas là reprendre, en le précisant, le point de vue de Fouillée sur le dynamisme des idées ?

De son côté, M. Ruysen expose une théorie du jugement toute semblable, en son fond, à celle de Fouillée. Il note que Fouillée, W. James et Baldwin, « ont, avec des méthodes d'ailleurs diverses, cherché à établir que juger c'est être attentif, c'est agir ou se préparer à agir ». Et il

(23) BRUNSCHVICG : *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 34

(24) *Ibid.*, p. 32.

(25) *Ibid.*, p. 37.

nous explique qu'à ses yeux le jugement est « une attitude active, un geste achevé ou ébauché, visible ou effacé, peu importe, mais réel..., une réaction défensive ou agressive de l'organisme contre un milieu ambiant plus ou moins proche, ou une attitude également active de l'esprit à l'égard de ses propres modifications internes (26) ». Et c'est là ce qu'avait soutenu Fouillée.

Demandons-nous encore si Fouillée peut être considéré comme un précurseur du pragmatisme, du bergsonisme, de la philosophie de l'action.

Un critique américain, M. Everett, note l'analogie du pragmatisme avec la théorie des idées-forces. Rendant compte de la *Morale des idées-forces*, il remarque que le lecteur familiarisé avec la philosophie contemporaine d'Angleterre et d'Amérique apercevra immédiatement une étroite parenté entre la pensée de Fouillée et celle des pragmatistes (27). Il est certain — nous l'avons indiqué — que bien des idées des pragmatistes, de W. James en particulier, sur l'efficacité pratique de la pensée, sur ses rapports avec le réel, avaient été émises par Fouillée. En lisant les ouvrages de W. James, après ceux de Fouillée, on est parfois frappé de la similitude des formules.

Toutefois, il est difficile d'établir un rapport de filiation entre des œuvres presque simultanées et, d'ailleurs, nulle part, W. James, Dewey, Schiller, ne se réfèrent à la philosophie de Fouillée. Le premier la connaissait bien (28), mais il ne nous cache pas qu'il doit beaucoup à Renouvier, à M. Bergson, avec lesquels il a entretenu une correspondance suivie et, jamais, il ne nous dit qu'il se soit directement inspiré de la théorie des idées-forces. Dans sa correspondance, nous ne trouvons aucune lettre adressée à Fouillée, mais dans une lettre à Renouvier, et à propos

(26) RUYSSSEN : *Evolution du jugement*, p. 48.

(27) Cf. *Philosophical Review*, 1908, II, p. 656.

(28) FOUILLÉE nous dit qu'il avait envoyé à WILLIAM JAMES *La Liberté et le Déterminisme* et la *Critique des systèmes*. Plus tard, celui-ci publia un article sur la *Psychologie des Idées-forces*.

d'articles publiés par celui-ci dans la *Critique religieuse*, il parle de notre auteur sur un ton plutôt ironique. Ceux qui, comme M. Fouillée, dit-il, ont l'intuition de l'Unité Absolue ne profiteront ni de ces articles, ni de rien d'autre, et il ajoute: « Ce sentiment intime de supériorité sur tous ses antagonistes donne à M. Fouillée sa *fougue*, ajoute à son habileté et, sans doute, accroît immensément l'efficacité de ses écrits sur l'esprit du lecteur moyen. Mais, d'autre part, elle le rend imprécis et l'expose à dépasser le but (29) ». Au reste, si la psychologie du philosophe américain et celle du philosophe français offrent bien des points de contact, la métaphysique rationaliste et déterministe de Fouillée ne pouvait plaire à W. James.

Il ne semble donc pas que l'on puisse voir dans la philosophie des idées-forces une source directe du pragmatisme. Et nous en dirons autant en ce qui concerne le bergsonisme et la philosophie de l'action de M. Blondel. On peut dire, avec M. Benrubi, que Fouillée « fraye la voie au bergsonisme (30) ». Quand M. Bergson s'élève contre l'épiphiénoménisme, quand il insiste sur l'efficacité de la conscience, sur le dynamisme de la pensée et son rapport étroit à l'action, quand il soutient que la représentation est originellement tournée tout entière vers l'action, il continue Fouillée. Et celui-ci s'est plu à remarquer, qu'avant M. Bergson, il avait montré « qu'il faut considérer dans le monde, non pas le « mouvement effectué », mais le mouvement ou changement « en train de s'effectuer (31) »; qu'avant « les belles pages de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* où l'on oppose à l'associationnisme la continuité et la pénétration mutuelle des faits de conscience, la *Liberté et le Déterminisme* avait déjà décrit cette pénétration de nos divers états et l'avait même étendue aux diverses consciences en les représentant comme pénétrables l'une à l'autre (32) », qu'un peu plus tard, l'*Evolutionnisme des idées-forces* protestait contre la conception statique et

(29) *Letters of W. James*, I, p. 231.

(30) BENRUBI : *Sources et courants de la philosophie*, II, p. 615.

(31) *Evolutionnisme. Préface de la cinquième édition*, p. VI.

(32) *Pensée*, p. 189.

mécanique de l'esprit « dans des termes analogues à ceux que d'autres ont employés depuis (33) ». Tout ceci est exact. Mais de là à affirmer, avec Augustin Guyau, que l'influence de Fouillée sur M. Bergson paraît « incontestable (34) », il y a loin. De même, il semble encore moins que Fouillée ait agi directement sur la pensée de M. Blondel.

Mais sur tout cet aspect activiste et volontariste de la philosophie contemporaine, il a pu y avoir influence diffuse en ce sens qu'un courant de pensée, une fois émis, se répand en diverses directions, s'infiltre, parfois par des voies souterraines ou par d'imperceptibles canaux et atteint ceux-là même qui semblent ne pas y prendre garde ou qui voudraient s'en écarter. Ainsi qu'on l'a dit, l'anti-intellectualisme contemporain « utilise à sa manière les vérités formulées avant lui, dont plus d'une par l'auteur de la doctrine des idées-forces (35) ».

Ne pourrait-on pas voir aussi un prolongement du point de vue de Fouillée dans l'ouvrage de M. Pradines : *Principes de toute philosophie de l'action* ? M. Pradines veut effacer le contraste souvent établi entre la connaissance et l'action en montrant que les opérations de comprendre et d'agir, loin de s'opposer, ne peuvent aller l'une sans l'autre. Il soutient que « la connaissance crée son objet suivant les commodités de l'action (36) ». Elle n'est, dit-il, qu'un auxiliaire de l'instinct vital. « Elle n'est point dans la dépendance de l'action, elle est une forme générale d'action, la première démarche de toute action réfléchie. Elle n'est pas subordonnée à des besoins; elle est un besoin. Elle est pratique dans sa source, désintéressée dans ses modes, bien que son but pratique transparaisse dans toutes ses méthodes (37) ». Bien plus, être et action s'identifient et, nous, nous « ne sommes rien qu'une forme spéciale

(33) *Ibid.*, p. 190.

(34) Cf. A. GUYAU : *La Philosophie de Fouillée*, p. 211.

(35) *Revue de Métaphysique*, sept. 1911, *Suppl.*, p. 6 (Anonyme).

(36) PRADINES : *Principes de toute philosophie de l'action*, p. 7.

(37) *Ibid.*, p. 31.

d'action, une des actions de l'univers (38) », action à laquelle il ne faut demander que « d'avoir un but et la plus grande puissance possible (39) ».

Et M. Pradines qui nous indique, comme étant ses maîtres, Renouvier, M. Bergson et les pragmatistes, signale aussi le rapport et la différence de sa thèse avec celle de Fouillée. « En dehors des philosophes pragmatistes, dit-il, M. Fouillée a défendu une théorie qui semble fort parente de la nôtre... puisqu'il soutient que l'idée est action et force. Il est vrai que toute idée est une force. Mais, agir, ce n'est pas être une action et, pour agir, il faut d'abord être. La doctrine de M. Fouillée concerne les effets de la connaissance, mais n'est pas une théorie sur sa nature. Quand nous disons que la connaissance est action, nous ne voulons pas dire que l'idée est la source, mais qu'elle est le résultat d'une action (40) ».

Il est bien vrai que Fouillée s'occupe davantage des effets de la connaissance que de sa nature et de son origine. Répétons toutefois ici, encore, qu'il fait de l'activité ou vouloir élémentaire le fond, l'essence même de l'être et qu'il considère la connaissance avant tout comme une activité, comme une fonction de la volonté. « La sensibilité, écrit-il dans un de ses premiers ouvrages, peut être considérée comme une simple fonction et évolution de la volonté (41) ». Et quant « aux fonctions intellectuelles ordinairement attribuées à des facultés spéciales, ne pourraient-elles s'expliquer en grande partie par la volonté consciente de sa puissance indéfinie et de ses actes plus ou moins limités ? Penser n'est peut-être pas autre chose qu'agir avec le sentiment de cette action et des bornes qu'elle rencontre... que faut-il ajouter à la volonté pour obtenir l'intelligence ? Est-il même besoin de faire une addition (42) ? » On le voit, la doctrine de Fouillée con-

(38) *Ibid.*, p. 152.

(39) *Ibid.*, p. 152.

(40) *Ibid.*, p. 147.

(41) *Liberté et déterminisme*, 1^{re} éd., p. 141.

(42) *Ibid.*, p. 141.

cerne bien la nature de la connaissance et pas seulement ses effets; pour lui, la pensée est action et l'action d'un être intelligent est pensée. Ce n'est donc pas en disant que l'idée est le résultat d'une action que M. Pradines se sépare radicalement de Fouillée, mais c'est en soutenant une doctrine anti-déterministe et anti-intellectualiste. Assurément, quand il écrit : « Une véritable théorie de la connaissance ne montre pas seulement la vanité de toutes les explications des choses, mais elle détruit même le goût de chercher l'intelligibilité de quoi que ce soit (43) », il prend une position qui est à l'extrême opposé de celle du philosophe des idées-forces.

Aussi est-ce chez le philosophe genevois Frutiger que nous trouvons le continuateur le plus direct de la métaphysique de Fouillée. En même temps qu'à notre auteur, M. Frutiger se réfère — parmi les contemporains — à Ravaisson, Renouvier, M. Bergson, Boutroux, mais, en certains points au moins, c'est de Fouillée qu'il se rapproche le plus. Au reste, il met en exergue à son ouvrage : *Volonté et conscience*, un texte de Fouillée : « La philosophie doit être une psychologie étendue à l'univers (44) », et il le cite souvent avec complaisance.

A l'exemple de Fouillée, M. Frutiger assigne comme but à la philosophie de l'avenir la synthèse des doctrines. « C'est une erreur grave, pense-t-il, que de considérer deux systèmes comme des adversaires irréconciliables... Il n'y a pas, par exemple, contradiction entre la thèse du déterminisme et celle du libre arbitre, il y a progrès de la première à la seconde (45) ». Il ne convient donc pas d'attacher une importance exagérée aux contradictions des diverses doctrines et de les croire irréductibles (46) : « Cette incom-

(43) PRADINES : *Principes de toute philosophie de l'action*, p. 153.

(44) Extrait de *l'Esquisse*, p. XXV.

(45) FRUTIGER : *Volonté et conscience*, p. 13.

(46) A ce propos, FRUTIGER cite une phrase de FOUILLÉE et écrit (p. 14 en note) : Voir le magnifique chapitre qui clôt *La Philosophie de Platon*, de FOUILLÉE, IV, p. 283.

patibilité n'est le plus souvent qu'une apparence. Deux propositions opposées peuvent se résoudre en une proposition, plus vaste et, en même temps, plus vraie, qui les concilie dans ce qu'elles ont de positif et de juste en laissant de côté la négation qui les fausse (47) ». Et, dès lors, ce n'est pas à opposer les doctrines pour rejeter en bloc telle ou telle, mais c'est à parfaire leur synthèse que devront travailler les philosophes de l'avenir (48).

Et c'est pourquoi, de même que Fouillée ne voulait rejeter complètement ni le naturalisme, ni l'idéalisme, ni le monisme, ni le pluralisme, de même M. Frutiger soutient que le matérialisme et l'idéalisme, étant vrais dans ce qu'ils affirment, à savoir l'unité de l'univers, faux dans ce qu'ils nient, à savoir la différence de l'esprit et de la matière, il faut adopter une solution intermédiaire entre ces deux solutions extrêmes. Et quelle sera cette solution ? Elle n'ira pas à prétendre que tout est matière, ni que tout est esprit, pas davantage à concevoir — à la manière de Descartes et de toutes les philosophies dualistes — l'esprit et la matière comme des substances hétérogènes. Mais elle présentera ces deux réalités comme ayant une commune nature ; esprit et matière « ne sont ni hétérogènes, ni identiques, ils sont homogènes, c'est-à-dire de même nature malgré leurs différences (49) ».

En outre, comme Fouillée encore, M. Frutiger professe un monisme qui n'exclut pas toute pluralité d'êtres individuels. « Est moniste, dit-il, tout système qui ramène la totalité du créé à un *seul principe*, mais il est à peine besoin de dire que cette unité n'exclut pas toute diversité et que *monisme* n'est pas synonyme de ce qu'on pourrait appeler l'éléatisme (50) ». Le monisme n'implique pas la négation de la pluralité ; il signifie que l'univers n'est pas composé d'atomes séparés et indépendants, mais qu'il est « un seul tout dans lequel les êtres sont unis les uns aux autres par

(47) *Ibid.*, p. 268.

(48) Cf. *Ibid.*, p. 268.

(49) *Ibid.*, p. 325.

(50) *Ibid.*, p. 323.

des liens d'interaction et d'interdépendance (51) », qu'il « est un dans son essence, multiple dans ses manifestations (52) », de sorte que, « si l'on veut le caractériser d'un seul mot, c'est le mot « harmonie » qu'il faut employer (53) ».

Mais quelle est donc cette nature commune à l'esprit et à la matière ? Que sont-ils en leur essence ? A cette question, il faut répondre que « ce qu'il y a de plus profond dans l'être, c'est la force, l'activité... Vivre, c'est vouloir ; vivre, c'est faire effort, car toute existence est une lutte perpétuelle contre le néant... être, c'est non seulement vouloir être, mais c'est aussi agir (54) ». L'activité est donc partout ; il y a du moins actif et du plus actif, il n'y a rien d'inactif, car « la non-activité équivaut à la non-existence (55) ». Au reste, si nous recourons à l'observation, nous constatons que « la réalité concrète est continue (56) », qu'il n'y a pas, entre les différentes catégories d'êtres, de solution de continuité impliquant des natures essentiellement différentes, esprit d'un côté, matière brute de l'autre. Au-dessous de l'esprit humain, nous trouvons les opérations psychologiques des animaux supérieurs ; puis, si nous descendons l'échelle des êtres, nous voyons la conscience s'éteindre par degrés insensibles et faire place à la vie pure et simple qui, elle-même, disparaît dans la matière inorganisée. Mais remarquons qu'entre l'organisé et l'inorganisé, il n'y a pas de séparation tranchée, ainsi qu'on le prétend généralement, « les corps inorganisés ne sont pas réellement inertes parce que, sans l'activité, il n'y a pas d'existence (57) » ; d'autre part, vie, c'est activité et, nous-mêmes, « nous sommes avant tout activité et volonté (58) ». Si l'on place

(51) *Ibid.*, p. 298.

(52) *Ibid.*, p. 298.

(53) *Ibid.*, p. 208.

(54) *Ibid.*, pp. 280-281.

(55) *Ibid.*, p. 290.

(56) *Ibid.*, p. 332.

(57) *Ibid.*, p. 336, Cf. p. 335.

(58) *Ibid.*, p. 337. FRUTIGER ajoute ici (en note) : « La pensée renferme toujours un élément appétitif, c'est ce que FOUILLÉE a mis en lumière par sa belle théorie des idées-forces. »

souvent entre la conscience et l'inconscience un abîme infranchissable, c'est qu'on se fait une conception trop intellectualiste de la conscience; l'esprit n'est pas pensée pure puisque « la pensée est, en définitive, une forme de l'activité (59) » impliquant la volonté. Il faut donc, non pas identifier esprit et matière, mais dire que la matière est « de l'esprit dégradé (60) ». Au reste, si l'on se refuse à voir dans le monde physique quelque chose d'analogue au psychique, « on en reste, comme l'a remarqué Fouillée, à un pluralisme inintelligible (61) ».

On le voit, M. Frutiger soutient un monisme volontariste tout proche de celui de Fouillée et qu'il qualifie aussi de *monisme panpsychique*. Souvent il se réfère aux idées de ce dernier (62) et, parfois, on est frappé de la similitude des pensées et même des formules. Mais ajoutons que M. Frutiger ne reprend pas la théorie de l'évolutionnisme dirigé par la volonté de conscience, et que, partisan décidé de la liberté, il ne suit pas Fouillée sur le terrain de la conciliation entre liberté et déterminisme.

*
**

Ces quelques pages suffisent à montrer que l'influence exercée par Fouillée n'est pas négligeable.

Parmi tous ceux qui, à son époque, ont mis en lumière l'importance — trop méconnue par la psychologie rationaliste — de l'activité dans la vie mentale, il a été un précurseur et l'un des plus intéressants et des plus complets. Nous avons souvent l'impression de trouver chez lui des lieux communs, des affirmations quasi évidentes; n'oublions pas les progrès réalisés par la psychologie contemporaine et

(59) *Ibid.*, p. 321. FRUTIGER se réfère encore ici aux idées de FOUILLÉE (*Evolutionnisme des idées-forces*, p. XI sqq.)

(60) *Ibid.*, p. 339.

(61) *Ibid.*, p. 333.

(62) FRUTIGER se reporte à l'*Evolutionnisme des idées-forces* et à l'*Esquisse d'une interprétation du monde*.

auxquels il a contribué pour sa part. Comme le dit très bien W. James, « l'énergique et vivante manière dont M. Fouillée a enregistré la présence de l'aspect actif de notre nature est un immense service qu'il a rendu à la psychologie; personne, auparavant, ne l'avait fait aussi bien que lui (63) ». Et pourquoi « pouvons-nous aujourd'hui discuter certaines thèses de Fouillée sur la force active des idées ? C'est parce que nous avons été amenés peu à peu à quitter l'étude des phénomènes purement mentaux tels qu'on nous les présentait autrefois pour examiner les actions, les attitudes, les conduites de l'homme qui nous semblent maintenant former l'essentiel du phénomène psychologique... ce sont les philosophes du siècle dernier qui nous ont montré l'importance de l'acte dans tous les faits psychologiques, la part d'action qui détermine la nature de chacun de ces phénomènes et, parmi ces philosophes, Fouillée et Guyau tiennent le premier rang (64) ».

Et quand les traités actuels de psychologie insistent sur le rôle des tendances et les placent à la base même de la vie affective, que font-ils si ce n'est reprendre la notion d'appétition de Fouillée ? Mais c'est Ribot, dira-t-on, qui a été ici l'initiateur, qui a montré l'importance des tendances. Remarquons que Fouillée intègre la tendance ou appétition dans la vie mentale, l'explique psychologiquement au lieu d'y voir, comme Ribot, un simple mécanisme moteur. Et c'est en quoi il nous paraît ici plus vraiment psychologue que ce dernier.

D'une manière générale, Fouillée a exercé une utile influence en tant que critique. Sa finesse d'esprit a mis à jour l'outrecuidance d'assertions catégoriques qui auraient gagné à se transformer en jugements hypothétiques. Il a forcé ses contradicteurs à préciser leur propre pensée et il a montré ce que leur argumentation pouvait avoir de paradoxal ou de confus; il a mis en lumière les points faibles

(63) *Philosophical Review*, 1893, II, p. 718.

(64) PIERRE JANET : *Bulletin de l'Académie des sciences morales*, 1916, p. 252.

ou discutables de doctrines qui s'imposaient sans conteste à nombre d'esprits, plus parfois par le charme d'une pensée originale, la séduction d'un exposé limpide et d'une langue imagée que par la rigueur des arguments apportés pour les étayer. Et, s'il a excédé parfois dans la critique, souvenons-nous que le rôle du critique est ingrat et qu'il est difficile d'y garder une juste mesure, une sereine équité.

CHAPITRE II

CRITIQUES ET CONCLUSIONS

Le mérite de nous avoir fait comprendre, saisir sur le vif le dynamisme toujours progressif de notre vie intérieure reste acquis au philosophe des idées-forces et beaucoup des explications, qu'au moyen de la notion de tendance ou d'appétition, il essaie — telles celles du plaisir et de la douleur, de l'idée de temps, de la formation de la personnalité, du pouvoir de généraliser — sont ingénieuses et valent d'être retenues.

Toutefois, la notion d'idée-force — en raison de la généralité qui lui est attribuée — devient vague et même ambiguë.

D'un côté, l'idée est force en tant que liée à un mouvement conforme qui, si il n'est pas empêché, l'exprime au dehors, mais elle ne saurait, comme phénomène mental, être cause de mouvement. Alors, où est ici sa force, son efficacité, et au reste qu'appelle-t-on mouvement conforme à une idée ?

On comprend aisément ce qu'est un mouvement conforme à une perception ou à une image : mes yeux se portent sur mon crayon et j'étends la main pour le prendre ; quelque mélodie résonne en moi et un balancement de ma tête ou de mon pied en esquisse le rythme. Mais quand il s'agit de la pensée proprement dite dans sa fonction de jugement et surtout de la pensée qui reste implicite ou subconsciente, peut-on parler de mouvement correspondant ?

Fouillée nous dit qu'il n'y a pas pensée sans image, tout au moins image de mot, et que la parole intérieure comporte des mouvements d'articulation. Or, c'est dans cette négation de la pensée sans image qu'est ici l'erreur.

Déjà, au temps de Fouillée, Binet avait, à l'aide de la méthode d'introspection expérimentale, montré que la pensée et l'imagerie ne se correspondent pas, ne marchent nullement de pair et, en outre, avait décelé l'existence d'une pensée sans aucune espèce d'images. « Penser, disait-il, n'est pas la même chose que de contempler de l'Épinal (1) ». Il y a une pensée dépourvue d'images sensorielles et, de plus, une pensée qui se forme même sans images verbales : « bien des réflexions qu'une personne fait spontanément supposent une pensée antérieure aux mots qui l'expriment (2) ». Et Binet résume ainsi ses conclusions sur cette question : « La pensée est un acte inconscient de l'esprit qui, pour devenir pleinement conscient, a besoin de mots et d'images. Mais, quelque peine que nous ayons à nous représenter une pensée sans le secours des mots et des images — et c'est pour cette raison seulement que je la dis inconsciente — elle n'en existe pas moins; elle constitue, si l'on veut la définir par sa fonction, une force directrice, organisatrice (3) ». Presque en même temps, les travaux de l'école de Wurzburg conduisaient à des conclusions analogues (4). Ach parle de *Bewusstheit*, c'est-à-dire d'un savoir non représenté, d'états de pensée dépourvus de tout élément représentatif et qu'il réunit sous le nom de *Bewusstheit der Bedeutung* (5). Messer affirme qu'il y a, au cours de l'activité mentale, des moments de pensée vides de toute représentation sensible (6). Buhler oppose encore plus nettement

(1) BINET : *Etude expérimentale de l'intelligence*, p. 104. Ouvrage paru en 1903.

(2) *Ibid.*, p. 106.

(3) *Ibid.*, p. 108. Remarquons que BINET se refuse à ramener la pensée sans image à de la pensée inconsciente : « ...la pensée reste aiguë, consciente d'elle-même et cependant, les images font défaut. L'explication par l'inconscient ne saurait convenir. » (*Année Psychologique*, 1911, p. 14.)

(4) Nous nous reportons ici à l'exposé de la question fait par M. MEYERSON dans le *Nouveau traité de psychologie* de DUMAS, II, pp. 558 à 574. On trouvera également un bon résumé des travaux de l'école de Wurzburg dans un article de PEILLAUBE, *Revue de philosophie*, 1928, p. 397 sqq.

(5) Cf. *Nouveau traité de Psychologie*, II, pp. 564-565.

(6) Cf. *Ibid.*, pp. 566-567.

pensée et image : Les images ne sont qu'un sous-produit de la pensée et ne sauraient être considérées comme les porteurs de son contenu, contenu solidement lié et continu. Une pensée riche peut ne s'accompagner d'aucune trace d'image (7).

Fouillée, toujours bien informé, n'a pu ignorer ces travaux. Mais il n'en a pas tenu compte et il est resté fidèle à sa première psychologie. D'ailleurs, il ne fait pas, comme Taine, de l'esprit humain « un polypier d'images » et il accorderait qu'il y a dans la pensée beaucoup plus que dans l'imagerie; mais ce qu'il n'admet pas, c'est l'existence d'une pensée sans aucun élément représentatif. Sans doute — et comme à beaucoup d'autres d'ailleurs, à Wundt en particulier — les expériences ne lui ont-elles pas paru convaincantes, ni les conclusions qu'on en tirait indiscutables.

Mais la psychologie postérieure a de plus en plus confirmé l'existence de la pensée sans images. Les faits, dit M. Delacroix, « contraignent d'admettre, au delà des images et du discours, des représentations complexes et confuses d'un ordre supérieur... Il est indiscutable que, souvent, nous avons une pensée sans en tenir encore l'expression verbale ou imagée (8) ». Et, au « degré supérieur de la vie mentale, apparaissent ces intuitions inexprimées qui précèdent souvent nos actes ou nos élaborations intellectuelles (9) », et constituent, semble-t-il, « une pensée qui précède la formule et, de beaucoup, la dépasse (10) ».

En ce qui nous concerne, après les expériences faites par M. Dwelshauvers à son laboratoire, expériences auxquelles nous avons participé (11), nous ne pouvons pas

(7) Cf. *Ibid.*, p. 568. Ce ne sont là que quelques exemples des travaux de l'école de Wurzburg.

(8) DELACROIX : *Traité de psychologie* par DUMAS, II, p. 124.

(9) *Id.*, *Le Langage*, p. 402.

(10) Cf. *Ibid.*, p. 402.

(11) Cf. DWELSHAUVERS : *Revue de Philosophie* 1928, p. 217 sqq. — *L'étude de la pensée*, p. 198 sqq.

Nous avons, pour notre part, saisi en nous-mêmes l'existence de cette pensée implicite.

douter de l'existence d'une pensée implicite ne comportant pas d'image sensorielle et précédant le langage dans lequel elle s'explique.

Toutefois, remarquons que, qui dit pensée sans image ou pensée implicite ne dit pas pour autant pensée pure, dépourvue de tout support matériel. Binet parle d'attitudes mentales qui seraient comme « une préparation à l'acte, une esquisse de l'action qui reste intérieure (12) », sorte de mimique interne qui dessine les actes de la vie intellectuelle. Une personne écoute une conversation et on observe chez elle toute une suite de gestes, de jeux de physionomie; cette mimique externe doit avoir sa contre-partie dans sa pensée et « c'est une mimique interne et intime qui représente ses jugements, ses comparaisons, ses objections, ses raisonnements de toutes sortes; il y a en elle des images et des mimiques intérieures et sa pensée est composée de cela et rien que de cela (13) ». Ainsi un jugement positif ne ressemble pas seulement au geste qui dit : *oui*, il est ce geste même que nous gardons en nous (14). Et sans identifier aussi complètement geste et pensée, M. Delacroix écrit : « Il semble que, dans tous les cas, la pensée opère sur une donnée, sur quelque chose, sur un schéma, sur un signe. Nous n'apercevons jamais la virtualité pure sans un commencement de réalisation, le pur pouvoir sans un commencement d'exercice, la force sans le mouvement (15). » « La pensée n'est jamais « pure » (16) ».

La pensée ne saurait donc, semble-t-il, exister ou tout au moins se prolonger tant soit peu sans quelque signe, quelque mimique interne ou externe, quelque ajustement moteur, attitude ou geste au moins ébauché, accompagnant son propre mouvement. Mais, ainsi que l'a excellemment montré M. Delacroix, le geste comme aussi bien l'image ne

(12) BINET : *Année psychologique*, 1911, p. 23

(13) *Ibid.*, p. 30.

(14) Cf. *Ibid.*, p. 31.

(15) DELACROIX : *Le Langage*, p. 411.

(16) *Ibid.*, p. 412.

font pas la pensée, mais au contraire sont eux-mêmes des constructions de la pensée : « un geste est, à vrai dire, un mouvement intelligent (17) ».

On pourrait dès lors accorder à Fouillée, non pas que toute pensée comporte une image, mais que toute pensée s'accompagne de quelque adaptation motrice ou signe moteur qui, tantôt réprimé ou vite arrêté, n'apparaît pas à l'extérieur, tantôt au contraire prolonge et manifeste la pensée au dehors.

D'un autre côté, selon Fouillée, l'idée est force en tant qu'elle s'objective et produit la croyance à la réalité de son objet, elle est force encore parce qu'elle se développe dans la conscience, y engendre d'autres processus mentaux et, surtout, devient principe déterminant de nos décisions volontaires. Tout ceci s'entend et, au reste, est fort juste.

Mais voilà bien des acceptions différentes du mot *idée-force* et y a-t-il avantage à unir sous une seule appellation des phénomènes si différents ? Il ne le semble pas.

En outre, nos connaissances psychologiques sont-elles assez complètes pour étayer de telles généralisations ? L'extrême complexité de la vie mentale, tout ce qu'il y a en elle d'obscur et de difficilement accessible à nos méthodes d'investigation se prête-t-il bien à ces explications qui ne gagnent en extension qu'à la condition de perdre en précision ? Quelques observations patientes et exactes, quelques expériences rigoureuses qui, sans avoir la prétention de tout expliquer, éclairent tel ou tel fonctionnement de la vie mentale, n'assurent-elles pas les progrès de la psychologie mieux que l'invention de ces principes généraux, de ces notions passe-partout, telles l'idée-force, l'expansion de la vie, la durée pure, la libido, etc. Aussi bien, certaines analyses psychologiques de Fouillée valent-elles par la finesse de l'observation beaucoup plus que par la tentative — qui ne manque jamais — de rattacher le fait en question à la loi des idées-forces.

Fouillée a utilement réagi contre l'atomisme psycholo-

(17) DELACROIX : *Traité de psychologie*, par DUMAS, II, p. 124.

gique et a mis en valeur cette notion de synthèse mentale que nous trouvons, développée et précisée, dans maints travaux postérieurs. Il n'a cessé de s'opposer aux psychologues qui, tout en se moquant de l'ancienne théorie des facultés, y reviennent pourtant, de quelque façon, par l'opposition qu'ils établissent entre la pensée et l'action, ou entre la pensée et le sentiment, et si sa thèse du processus appétitif, prise dans toute sa généralité, reste discutable, il a fort utilement montré que nos idées sont toutes imprégnées d'affectivité, nos sentiments pénétrés d'idées et que les uns et les autres ne vont pas sans activité. Il s'élève justement contre l'ironie facile et méprisante des pragmatistes envers l'intellectualisme et il en a d'autant plus le droit que son rationalisme ne saurait être confondu avec « le rationalisme étroit qui considère les faits intellectuels comme une classe à part dans l'ensemble des phénomènes psychiques, qui prétend réduire la vie de l'âme à la contemplation de quelques vérités abstraites (18) ». En effet, s'il défend vivement les prérogatives de l'intelligence, pour lui comme pour M. Brunschvicg, « l'intelligence n'est pas une faculté dont se distingueraient le sentiment ou la volonté... elle est l'esprit tout entier orienté vers la vérité (19) ». Et c'est pourquoi il est fondé à rejeter « l'opposition tranchée qu'établissent entre l'intelligence et la volonté, entre l'instinct et la volonté, entre l'intellectuel et l'affectif ceux mêmes qui insistent le plus sur la compénétration des états psychiques (20) ».

Enfin, s'il n'a pas été le seul à critiquer l'épiphénoménisme, il a contribué, pour une large part, à montrer l'inanité des arguments par lesquels beaucoup prétendaient imposer cette thèse, à l'instar d'une vérité scientifique. Il n'a pas craint de s'en prendre aux affirmations paradoxales et aux arguments peu convaincants de la théorie périphérique de l'émotion, théorie que la psychologie d'alors considérait volontiers comme définitive. Et si sa négation de

(18) BRUNSCHVICG : *Idéalisme contemporain*, p. 71.

(19) *Ibid.*, p. 163.

(20) *Pensée*, p. 51.

l'inconscient psychologique ne peut tenir devant les faits, sachons-lui gré, au moins, d'avoir aperçu, l'un des premiers, que l'inconscient était en passe de devenir comme un grand sac où une science paresseuse voulait entasser tous les matériaux qui l'encombraient.

**

Que dirons-nous de la métaphysique de Fouillée ?

Fonder la métaphysique sur l'expérience et sur la science, n'est-ce pas lui donner une base solide susceptible de résister aux coups des adversaires comme à l'usure du temps ? Toutefois, que faut-il entendre par métaphysique expérimentale ? Si l'on veut signifier, par cette appellation, que la métaphysique, en tant qu'elle veut être une explication du réel, doit partir de l'expérience, c'est chose quasi évidente; l'ancienne ontologie elle-même, à laquelle on reproche ses *a priori*, partait bien de quelque donnée de l'expérience. Mais veut-on dire que la métaphysique ne doit pas dépasser l'expérience, alors c'est la faire rentrer dans la science positive, autrement dit, c'est la supprimer. Au reste, qu'appelle-t-on expérience ? Une connaissance expérimentale ne peut être qu'une interprétation par l'esprit des phénomènes de la sensation brute; la science elle-même, et Fouillée en convient, va au delà de l'expérience; ses définitions, ses principes, ses théories sont des vues de l'esprit sur la nature. Toutefois, la science se tient près des faits et ses affirmations doivent pouvoir, de quelque façon, être vérifiées par les faits. Par métaphysique fondée sur l'expérience, veut-on alors désigner une philosophie qui parte des données immédiates et irréductibles de la conscience et qui, ensuite, au cours de ses spéculations, ne pose aucune affirmation qu'elle ne puisse corroborer par les faits ? C'est bien là la pensée de Fouillée. Mais qui ne voit — et, d'ailleurs, Fouillée l'a soutenu contre M. Bergson — que les données prétendues immédiates de la conscience sont en réalité des produits de la réflexion de l'esprit sur lui-même, des idées élaborées par approfondissement de la vie mentale sans doute, mais aussi par simplification de sa complexité, unification de sa diversité sous quelques

notions abstraites, des lors des idées dont la valeur objective n'échappe pas à toute discussion. Par ailleurs, quand il s'agit de déterminer, à l'aide de ces notions, la nature de la réalité universelle, non seulement présente, mais passée et à venir, de poser les questions d'origine et de fin, comment en rester à l'expérience ? Fouillée n'assigne-t-il pas pour but à la métaphysique l'étude du *tout* ou, comme il dit, de la « *réalité* ultime (21) » ? Mais, alors, comment vouloir que la métaphysique s'en tienne à « l'expérience prise telle qu'elle est, sans hypothèse antécédente, sans présupposition d'aucune sorte, sans dogmatisme plus ou moins déguisé (22) ». Comment prétendre à une « philosophie purement expérimentale (23) » ? Comment croire qu'on échappe à tout dogmatisme ?

Fouillée n'y échappe pas et de cela nous ne lui ferons pas un reproche. Nous dirons seulement que la prétention, que, parfois, il émet d'une métaphysique purement expérimentale, est un leurre.

Quant à la méthode de conciliation, elle l'a bien servi dans la partie critique de son œuvre. Mais, dans la partie constructive et personnelle, elle n'a pas toujours été également heureuse. Particulièrement dans la question de la liberté et du déterminisme, elle l'a mené, semble-t-il, à une impasse.

En ce qui concerne cette question, celle à laquelle il s'est d'abord et spécialement attaché, Fouillée — qu'on nous passe l'expression — a déblayé le terrain : il a montré toute la complexité et les multiples aspects de ce problème, il a mis en lumière des points de vue que l'on ne pourra désormais négliger, il a fait bonne justice d'arguments sans valeur et de solutions inopérantes. Qui soutiendra encore la thèse de la liberté d'indifférence ? Qui ne verra qu'un acte ne se rattachant, en aucune manière, à nos sentiments ou à nos idées, surgissant dans notre vie par hasard

(21) *Esquisse*, p. XXII.

(22) *Métaphysique*, p. 286.

(23) *Ibid.*, p. 287.

ou par caprice n'aurait rien de proprement humain, rien de moral ? — Par ailleurs, Fouillée n'a-t-il pas raison de soutenir qu'un fait nouveau, original, qui se produit une fois et peut-être ne se reproduira jamais plus n'est pas, pour autant, un acte de liberté ; un phénomène quelconque, pris en toute sa complexité concrète, est-il jamais la pure répétition d'un phénomène antécédent ? Et l'évolutionnisme qui nous montre une réalité changeante, progressant vers un certain but ou du moins en un certain sens — quel que soit d'ailleurs ce sens ou ce but — ne postule-t-il pas l'incessante apparition du nouveau dans le monde ? Mais le nouveau qui est amené par la complication d'un mécanisme ou, si l'on veut, d'un déterminisme, complication telle que sa loi nous échappe, n'est en aucune manière le contingent ou le libre. Dès lors, arguer du nouveau au libre, ne serait-ce pas, en confondant deux notions différentes, étendre à l'infini en quelque sorte le domaine de la liberté. Disons donc, qu'en éliminant de fausses positions de la question, en fermant aussi les échappatoires par lesquelles certains voulaient concilier le libre arbitre avec le mécanisme considéré comme absolu, Fouillée a éclairci et simplifié le problème.

Mais, quand après avoir si vivement rejeté toute espèce de contingence, il reproche à Spinoza de ne s'être pas élevé jusqu'à un « idéal de liberté personnelle (24) », son système ne permettant qu'une « liberté nécessitée » et « un amour fatal (25) » ; quand il objecte à Leibniz que « c'est le règne de la volonté libre qui pourrait seul constituer... un monde vraiment moral (26) », mais qu'être libre au sens où il l'entend, « c'est simplement avoir conscience de la nécessité de ses actes en tant que moyens d'un plus grand bien (27) » ; nous restons perplexes et désorientés. Puis, en étudiant la synthèse de la liberté et du déterminisme tentée par Fouillée, nous sommes séduits par la subtilité des arguments ; parfois même, nous sommes sur le point de tendre

(24) *Histoire*, p. 301.

(25) *Ibid.*, p. 302.

(26) *Ibid.*, p. 323.

(27) *Ibid.*, p. 325.

la main à notre contradicteur, de lui donner notre acquiescement. Au reste, nous savons qu'il a été suivi par plus d'un contemporain. De forts bons esprits pensent, comme lui, que la liberté n'est incompatible qu'avec le déterminisme envisagé sous sa forme purement mécanique, qu'elle « ne peut rien devoir à l'hypothèse d'une contingence des futurs (28) », et, même, « ne peut qu'en être compromise (29) » ; et, pour tout dire en un mot, « que la liberté ne saurait être cherchée dans une limitation ou une dérogation apportée au déterminisme (30) », mais qu'elle se trouve en réalité dans la détermination par la raison et les concepts (31).

Pourtant, dans nos courses sur les chemins de l'action humaine, en compagnie du philosophe des idées-forces, après tant de tours et détours, nous nous sommes aperçus que nous ne pourrions étreindre la barre de la liberté qu'en lâchant celle du déterminisme, nous nous sommes convaincus qu'il « n'y a pas de liberté sans contingence (32) ».

« Vouloir, dirons-nous avec M. Delacroix, c'est se faire soi-même (33) ». La volonté, n'est-elle pas en son fond « la liberté de l'invention, de l'activité créatrice, la puissance de l'Esprit (34) ». N'est-elle pas la « création par laquelle la vie spirituelle se manifeste en nous, une réalité appartenant au règne des sujets, à ce qui *agit et se fait* (35) ». Mais, pour se faire, ne faut-il pas être doué d'un pouvoir effectif de *choisir* ou, comme dirait un scolastique, du *pouvoir des contraires*. Et ce pouvoir n'implique-t-il pas la présence d'une certaine contingence dans la nature ?

(28) BELOT : *Une théorie nouvelle de la liberté*. *Revue philosophique*, 1890, II, p. 391.

(30) CUVILLIER : *Manuel de philosophie*, I, p. 659.

(31) Cf. *Ibid.*, p. 664.

(32) HAMELIN : *Eléments de la représentation*, p. 388.

(33) DELACROIX : *Formes de la vie mentale*, p. 185.

(34) *Ibid.*, p. 184.

(35) DWELSHAUVERS : *L'exercice de la volonté*, p. 246.

Volontiers, nous dirions aussi avec M. BRUNSCHVIG que « la liberté est le caractère qui définit l'esprit ». *Introduction à la vie de l'esprit*, p. 145.

Et pour mieux exprimer ici notre pensée, qu'il nous soit permis d'emprunter les paroles si claires de M. Laporte : « La liberté doit à la fois tenir à la nature et la dépasser, ce qui, toute fantasmagorie transcendante mise à part, ne peut guère signifier autre chose, sinon que la liberté utilise la nature. La question est seulement de savoir si cette utilisation est imposée par la nature même. Répond-on oui ? Croit-on avec Leibniz et Spinoza que l'acte réflexif qui vient, à un moment donné, changer le cours de nos pensées a sa raison déterminante dans la série des pensées antérieures, qu'il s'insère dans le même engrenage de causes et d'effets, qu'il rentre dans la même formule ? Alors, on avoue que l'homme n'est qu'un « automate spirituel » et que sa prétendue liberté est justement, selon la remarque de Kant, celle d'un tourne-broche. Estime-t-on au contraire que l'ordre où apparaît la réflexion est supérieur et irréductible à celui de la nature ? Alors on avoue que cette apparition — laquelle, c'est un fait, a lieu dans le temps — est indépendante ; qu'elle est donc, quant à son commencement, indétermination, contingence pure (36) ».

Or l'indétermination ou l'hiatus dans la série causale — si réduit soit-il — c'est ce que Fougère rejette. Et s'il modifie le déterminisme psychologique de Leibniz en disant qu'un acte libre n'est pas seulement un acte consécutif à un motif rationnel, mais encore un acte accompli sous l'empire de l'idée-force de liberté et du désir de réaliser cette idée, cette modification est moins importante qu'il ne le pense. En effet, si l'idée de liberté, comme toutes les autres a sa raison *déterminante* dans les idées antécédentes, l'action qui suit a beau être modifiée par elle, la liberté de cette action reste toujours un leurre, une liberté de tour-

(36) LAPORTE : *Revue de métaphysique*, 1934, pp. 56-57.

M. LAPORTE continue ici : « indifférence, en somme le clinamen épicurien ».

Nous ne dirions pas « indifférence ». Mais, au reste, ce mot n'a pas ici, sans doute, le sens qu'on lui donne quand on parle de *liberté d'indifférence*. Autre chose est de dire qu'un acte libre est un acte *indifférent*, autre chose de dire qu'il implique *indétermination*.

nebroche. Et, par ailleurs, à quoi sert, pour avancer la solution, de supprimer le Dieu leibnizien qui, en choisissant de créer, parmi l'infinité des mondes possibles, le monde actuel, aurait rendu inévitables tous les événements compris dans sa nature ou notion, et de le remplacer par un principe de raison suffisante, sorte de fantôme métaphysique ou de divinité abstraite, qui préside à l'ordonnance des faits et règle d'avance leur succession dans le temps.

Pourtant, quand nous lisons — non sans quelque étonnement — des affirmations comme celles-ci : « La liberté n'est pas une simple complication du déterminisme... La vraie liberté est conçue comme une *puissance interne* qui *limite* le déterminisme des rapports externes, qui *dépasse* même tout réel déterminisme (97) » ; quand on nous dit : « *Il faut* que nous ayons le pouvoir de réaliser l'idéal suprême, il faut que nous ayons la liberté nécessaire... (38) » et qu'on nous parle d'une « *puissance d'indétermination* (39) » qui « *consiste dans le pouvoir de compenser les forces extérieures et de résoudre les alternatives par une initiative interne* (40) », nous qui tenons pour la liberté, nous n'en demandons pas d'autre, nous sommes satisfaits. Mais comment oublierions-nous que, pour Fouillée, il ne saurait y avoir aucune contingence dans la nature. Or n'est-ce pas dans la nature que nous vivons et agissons et Fouillée lui-même ne rejette-t-il pas la liberté nouménale de Kant ? Bien plus, ne nous a-t-il pas maintes fois répété que la contingence, c'est l'irrationnel, l'inintelligible et que toute réalité doit être intelligible. Fouillée semble parfois admettre l'indétermination de certains actes humains, mais il ne répudie pas alors, comme nous le voudrions, ses affirmations antérieures ; hanté par le désir de concilier, il ne se décide jamais à opter pour un parti et, de ce fait, la position qu'il nous assigne est trop instable pour que nous y puissions tenir.

(37) *Esquisse*, p. 355.

(38) *Ibid.*, p. 374.

(39) *Ibid.*, p. 376.

(40) *Ibid.*, p. 357.

Concluons donc que si des regards si pénétrants n'ont pu découvrir le joint où seraient cimentés, en un bloc unifié, liberté et déterminisme, si des mains si habiles à manier la dialectiques n'ont pu construire un pont entre ces deux rives : celle de la conscience avec ses intuitions et ses exigences morales, celle de la science avec ses postulats ou ses principes, c'est un sûr indice que cette jointure n'existe pas parce que trop hétérogènes sont les matériaux qu'elle unirait ; que ce pont ne se peut édifier parce que trop large est l'écart entre les berges qu'il doit joindre. Et alors décidons-nous à demeurer sur l'une des rives à l'exclusion de l'autre.

Au reste, pour résoudre le problème, rien ne sert de soutenir, comme on l'a fait parfois, que la conscience, indépendante pour une part du mécanisme cérébral, échappe par là aux lois qui régissent la matière et, dès lors, peut être douée de liberté, même si le monde physique est rigoureusement déterminé. Cette facile solution n'en est pas une. Que m'importerait que ma volonté pût se décider librement, en vertu de quelque pouvoir, à elle propre, si mon action — action qui ne peut s'effectuer que par des mouvements et, comme telle, s'insère dans le monde physique — est soumise au déterminisme et au principe de la conservation de la force. N'est-il pas évident que la liberté n'offre quelque intérêt que si elle est susceptible de modifier la nature dont l'homme fait partie ? (41). Comme le dit très bien M. Eddington, « on ne saurait distinguer entre le déterminisme complet de l'univers matériel et de déterminisme de l'esprit...; il ne saurait y avoir de déterminisme complet des phénomènes inorganiques à moins que le déterminisme ne régisse aussi l'esprit ; inversement, si nous voulons émanciper l'esprit, nous devons, dans une

(41) M. BERGSON écrit : « il faut bien reconnaître que la part de liberté qui nous reste après une application rigoureuse du principe de la conservation de la force est assez restreinte » (*Données immédiates*, p. 115). Nous, nous dirions qu'elle est nulle. — Dans la question de la liberté humaine, réfuter le déterminisme psychologique est nécessaire, mais tout à fait insuffisant — dès lors qu'on garde le déterminisme physique.

certaine mesure, émanciper aussi le monde (42) ». Et M. Eddington ajoute : « Il semble d'ailleurs qu'il n'y ait plus aucun obstacle qui s'oppose à cette émancipation (43) ». Voilà paroles qui trouveront écho chez ceux qui croient à la liberté humaine sans, pour autant, consentir à être accusés de mépriser la science. En effet, s'il a toujours été loisible de penser que la science, pour être valable, n'a pas besoin que soient enserrés dans une nécessité rigoureuse, tous les phénomènes et *tous les détails* de ces phénomènes, il est agréable d'entendre un véritable savant affirmer que « *la physique n'est plus maintenant attachée à un cadre de lois impliquant le déterminisme* » (44) ; dès lors qu'elle « ne fait plus d'opposition morale au libre arbitre (45) » ; de le voir, abandonnant résolument le principe de causalité stricte — sans d'ailleurs que cet abandon « signifie la fin de toute science vraie (46) » — considérer la décision comme un fait « qui entraîne des conséquences dans le futur, mais qui n'est pas relié au passé par des relations causales (47) ». Nous ne prétendons pas assurément que la nouvelle physique ait *prouvé* l'existence du contingent au sein de la nature. Sans doute, une telle preuve dépasse-t-elle les possibilités de la science. Mais il nous suffit que celle-ci ne nous impose plus de croire qu'il « n'y a pas de faits, ni de détails des faits qui ne soient réglés par des lois (48) » ; et nous pensons avec M. Louis de Broglie, que « quel que soit le sort final réservé aux nouvelles doctrines, il est infiniment intéressant pour les philosophes que les physiciens aient

(42) EDDINGTON : *Nature du monde physique*. Trad. pp. 307-308.

(43) *Ibid.*, p. 308.

SCHILLER écrivait aussi — fort justement à notre avis : « *Si la liberté humaine est réelle, le monde est réellement indéterminé* » (*Etudes sur l'humanisme*, Trad., p. 525.)

(44) EDDINGTON : *Nature du monde physique*, p. 293.

(45) *Ibid.*, p. 294.

(46) *Ibid.*, p. 307.

(47) *Ibid.*, p. 309.

(48) GOBLOT : *Logique*, p. 314.

été amenés, fut-ce momentanément, à douter du déterminisme des phénomènes physiques et de la possibilité de les décrire d'une façon complète dans le cadre de l'espace et du temps (49) ».

Et si celui-là qui croit à la liberté s'entend encore reprocher — tel un crime de lèse-majesté — d'admettre l'irrationnel, de rejeter le principe de raison suffisante après celui de causalité, que dira-t-il pour sa défense ? Qu'un acte libre ne contrevient pas au principe de raison suffisante, étant le choix entre deux ou plusieurs partis, tous possibles et explicables par des raisons ; que cet acte constitue une exception au principe du déterminisme en ce sens qu'il implique l'ambiguïté de certains futurs, autrement dit, la contingence. Mais — qu'étant entendu que, ni la liberté, ni le déterminisme universel ne sont *démonstrables* — entre le respect d'un principe qui, pour vénérable qu'il soit, n'a pas droit à toutes les intolérances et l'abandon de cette liberté qui, — quoi qu'on en dise — est impliquée dans toute sa vie morale, et dont le sentiment — sans avoir valeur de preuve absolue — n'est pas négligeable, il préfère le premier parti au second. Il opte pour la liberté — le philosophe n'est-il pas le plus souvent réduit à opter ? — en admettant que cette liberté est limitée, qu'elle ne peut jouer que dans le cadre des lois naturelles, qu'elle n'implique pas, comme le prétend Fouillée, un pouvoir infini (50).

Dira-t-on encore que la conception d'un monde où tous

(49) *Revue de Métaphysique*, 1929, p. 442.

(50) EUCKEN écrit fort justement : « Il est évident qu'il règne dans notre vie beaucoup de nécessité et que c'est en bonne partie la fatalité qui la prépare ; reste à savoir seulement si tout est là, si la liberté ne conserve pas aussi quelques droits et si ce n'est pas précisément le conflit de liberté et nécessité qui donne à notre vie son caractère *sui generis*, si ce n'est pas ce conflit qui seul rend possible la vie dans toute la force du mot. (*Grands courants de la pensée*, p. 488.)

De son côté HAMELIN dit : La liberté, c'est « la collaboration de la contingence et du déterminisme avec l'unité caractéristique des collaborations et des solidarités (*Eléments de la représentation*, p. 389).

les événements se suivent en un ordre nécessaire, est seule satisfaisante pour la raison, il répondra que les satisfactions d'esprit sont choses personnelles et que, pour son compte, il accepte l'existence du contingent comme un fait qui n'a rien d'accablant. Ces principes, raison suffisante, déterminisme qui, dit-on, régissent toute réalité à nous connue, sont des conceptions de notre esprit et alors, pourquoi serions-nous obligés de les comprendre et de les appliquer à la nature de telle manière qu'une véritable vie morale devienne un paradoxe ou un leurre. Est-il si déraisonnable de penser que je vis dans un monde où l'avenir ne saurait se déduire *a priori* du présent comme, dans une équation mathématique, la solution se déduit des données, que je ne suis pas une monade condamnée à dérouler, en une succession imposée, tous les états déjà virtuellement contenus dans sa nature ou notion et, que, pour tout dire en un mot, je pourrai amener dans mon existence, et cela par ma volonté propre, quelque *nouveauté*.

Beaucoup plus satisfaisante nous paraît être la philosophie de Fouillée quand il veut concilier le naturalisme et l'idéalisme au moyen du monisme panpsychique.

Nous pensons que cette doctrine mérite de rester, au moins à titre d'hypothèse attrayante, pour les esprits qui se refusent au matérialisme d'une part, à l'idéalisme subjectif d'autre part. Malgré les difficultés qu'elle soulève — et quelle métaphysique n'en soulève pas ? — elle apparaît à d'aucuns comme « une formule magique qui apporte partout la paix (51) ». Garder la nature, mais en comblant le fossé infranchissable creusé par le cartésianisme entre la matière et l'esprit, rayer, sinon de la science, du moins de la philosophie, cette notion de matière brute difficilement intelligible et, au reste, dépourvue de séduction ; placer « jusqu'en ces sombres régions de la vie corporelle (52) », avec Ravaisson, « une sorte d'idée obscure de bien et de beauté (53) » ou, avec Fouillée, une sourde aspiration à la lumière de la conscience, n'est-ce pas tentant ?

(51). EUCKEN : *Grands courants de la pensée*, p. 232.

(52) RAVAISSON : *La philosophie en France*, p. 254.

Toutefois Fouillée n'a-t-il pas desservi sa thèse en mettant en tout être, non seulement quelque chose d'analogue à ce que nous appelons l'esprit par opposition à la matière, mais encore la conscience proprement dite et la volonté de conscience ? Quand on parle de conscience chez le végétal et le minéral, que veut-on dire ? Nous savons que Fouillée distingue entre la conscience ou la sensibilité en général et la conscience réfléchie impliquant le sentiment de la personnalité. Mais, ceci entendu, partir de ce que nous ressentons pour imaginer ce que peut être la sensibilité d'un morceau de plomb, n'est-ce pas faire œuvre de poète plutôt que de philosophe ? Une telle sensibilité, si elle existe, ne peut avoir qu'une bien lointaine analogie avec la nôtre. Et alors, le panpsychisme ne devient-il pas un trompe l'œil ; l'unification qu'il réalise existe-t-elle ailleurs que dans des mots dont on élargit indéfiniment le sens pour les appliquer à des choses sans commune mesure ?

Pourtant, dès lors que nous parlons d'esprit, fut-ce d'esprit dégradé, d'esprit instantané ou momentané, « d'esprit amorti », ou de « précipité d'esprit (54) », comment concevoir cet esprit inférieur si ce n'est par analogie, au moins lointaine, avec le seul esprit que nous connaissons directement : le nôtre ? Et nous voilà au rouet. C'est bien parce qu'il veut une métaphysique fondée sur l'expérience intérieure que Fouillée place, en tout être, de la conscience, en ajoutant que cette conscience, au plus bas degré de l'échelle, est obscure, endormie, infiniment pauvre, en somme la conscience plus que sourde de Leibniz. Lorsque nous supposons l'existence de l'esprit chez des êtres où il ne se manifeste pas, il nous faut, bon gré, mal gré, ou en rester à un mot, ou caractériser cet esprit par quelque chose de plus ou moins semblable à ce qu'est en nous la vie psychique. Et alors, qu'on dise *esprit*, *âme*,

(54) Ces deux dernières expressions sont de SERTILLANGES (Cf. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 33) qui écrit ici : « Esprit et matière ne sont au fond que du plus et du moins, du plus et du moins de perfection, du plus et du moins d'être ».

conscience, ces termes étant pris nécessairement en un sens large et assez vague, la différence n'est pas bien grande.

Quant à l'évolutionnisme de Fouillée, il soulève toutes les objections qu'on peut adresser à l'évolutionnisme en général. Il suppose que le supérieur se trouve en germe dans l'inférieur et, par là, il est amené à placer chez les êtres inférieurs un rudiment, non seulement de sensibilité, mais encore de raison, de volonté, voire de conscience morale, ce qui va loin dans l'hypothèse et justifie peu la prétention à une métaphysique fondée sur l'expérience. Il se dispense d'expliquer le passage de la conscience purement sensible à la conscience intellectuelle en disant que les rapports rationnels ont d'abord été sentis ou vécus et qu'il suffit de la réflexion de la conscience sur elle-même pour passer du rapport vécu au rapport proprement compris. Mais, ainsi qu'on l'a observé, « le rapport, en tant que rationnel, n'existe dans la conscience que par l'acte de pensée qui le pose (55) » et cet acte de pensée n'est-il pas autre chose qu'un simple perfectionnement de la conscience affective ou de l'appétition ? Fouillée, il est vrai, nous dit, que les principes rationnels ont leur origine dans notre structure intellectuelle et cérébrale, laquelle sort de la nature même et s'est constituée peu à peu au cours de l'évolution. Mais ici l'évolutionnisme ne pose-t-il pas plus de problèmes qu'il n'en résout ?

D'autre part, s'il ne rejette pas absolument l'idée d'un Dieu créateur, si même il semble incliner à poser, au principe des choses, le Bien-un de Platon, il refuse à son Dieu la direction du monde; il veut que celui-ci se développe « comme si Dieu n'existait pas (56) » et soit à lui-même sa propre providence. Ou, plutôt, il remplace la providence par sa *volonté de conscience*, principe unique et pourtant immanent à toutes les volontés particulières. Or, il n'est pas aisé de comprendre la nature et le mode d'action de ce principe.

(55) DWELSHAUVERS : *Psychologie française*, p. 163.

(56) *Philosophie de Platon* IV, p. 282.

Mais ces problèmes mis à part, l'évolutionnisme psychique dirigé par la volonté de conscience, évolutionnisme qui se comprendrait beaucoup mieux si l'on admettait — ce qu'au reste Fouillée incline à admettre en certains passages —, un avenir qui ne soit pas prédéterminé, n'est-il pas plus attrayant que l'évolutionnisme utilitaire de Spencer ou que la thèse de la volonté de puissance de Nietzsche ? Cette vision d'un monde où la conscience, progressant sans cesse, prendra de plus en plus le pas sur l'inconscience ou plutôt la subconscience, où tous les êtres, marchant vers plus de sensibilité, d'intelligence, de volonté et d'amour, iront en même temps vers plus de joie, et moins de douleur n'ouvre-t-elle pas une perspective attrayante ? Et, pour hypothétique et même chimérique que puisse paraître cette théorie, elle ne l'est pas plus que toutes celles qui imaginent les destinées du monde et de l'humanité. Quand il veut expliquer le passé de l'univers, la genèse des êtres, l'évolutionnisme est loin d'arriver à des certitudes, à plus forte raison quand il se penche sur l'avenir lointain et prétend assigner à la marche du monde une direction et un but. Tout ce qu'il peut faire alors, c'est de poser un idéal qui n'apparaisse pas incompatible avec ce que nous savons du passé et du présent et de nous incliner à croire — par un acte de foi et d'espérance — à sa réalisation. Or, c'est ainsi que Fouillée présente sa thèse et elle est digne d'attirer l'attention et même d'obtenir l'adhésion du métaphysicien.

Ajoutons qu'en ce qui concerne la question de Dieu, de son existence et de sa nature, la pensée de Fouillée est, comme toujours, subtile et pénétrante dans la critique, mais, quand on y cherche la position propre de l'auteur, elle apparaît si indécise, flottante et variable qu'il est vraiment impossible de s'y tenir ou même de la déterminer.

*
* *

Disons-le, après avoir été très lu, — les éditions successives de ses ouvrages en font foi — Fouillée est très

oublié (57) ». De cet oubli, on peut trouver plusieurs raisons.

D'abord, à partir du moment où, en 1875, il quitta l'enseignement, Fouillée vécut à l'écart des milieux universitaires, perdit tout contact immédiat avec les étudiants et les jeunes professeurs et, de ce fait, n'eut plus de disciples ou d'élèves attachés à propager et à défendre ses idées. Après sa mort, le livre d'Augustin Guyau — livre composé assez hâtivement, intéressant, mais sentant un peu trop le panégyrique — présenta au public un résumé de sa philosophie (58). Puis ce fut la grande guerre qui interrompit ou empêcha d'éclorre des travaux qui eussent pu faire connaître et aimer son œuvre. Et depuis, de plus en plus, le silence — silence relatif s'entend — se fit sur son nom. Au surplus il ne laissait aucune postérité qui put essayer de faire revivre ses idées.

Mais tout ceci ne suffit pas à expliquer cet oubli, cette indifférence. Il faut y chercher une autre raison — moins extrinsèque — dans l'œuvre elle-même.

La psychologie de Fouillée, encore trop empreinte d'empirisme et d'associationnisme, trop systématique et trop peu scientifique par ses méthodes, malgré sa prétention à l'être, a vieilli. Au reste, la science psychologique a si rapidement évolué depuis quelque vingt ans que l'ouvrage de Fouillée partage ce sort avec nombre de traités de psychologie de cette époque. Par ailleurs, le déterminisme de la nature, rigoureux, absolu, qu'il soutient avec tant de ténacité et de constance s'est trouvé infirmé plutôt que confirmé par les progrès de la physique. L'étude des phénomènes moléculaires et intra-atomiques, les nouvelles théories sur la matière lui ont fait perdre quelque crédit dans l'esprit de bien des savants. « Les physiciens en sont arrivés aujourd'hui à douter du déterminisme rigoureux

(57) Par exemple, un seul de ses ouvrages : *Tempérament et caractère* est mentionné dans les bibliographies — pourtant abondantes — du *Traité de Psychologie* de DUMAS. Ni l'*Evolutionisme des Idées-forces*, ni la *Psychologie* n'y sont indiqués.

(58) AUGUSTIN GUYAU avait préparé, en outre, un recueil de *Pages choisies d'Alfred Fouillée*. Ce livre était prêt pour l'impression lorsque survint la guerre; mais il n'a jamais paru.

des phénomènes (59) », à parler d'un principe d'indétermination, à élaborer des théories dont on a pu résumer ainsi les « conséquences surprenantes (60) » : « Lois causales remplacées par des lois de probabilité, individus physiques bien localisés et à mouvement bien défini remplacés par des individus physiques qui refusent de se laisser représenter simplement et ne peuvent jamais être qu'à moitié décrits (61) ». Or tout ceci est bien loin de la pensée de Fouillée et l'aurait vivement choqué. Enfin, sa condamnation sans appel des géométries non-euclidiennes fût un peu hâtive et l'eût forcé sans doute, s'il avait vécu davantage, à reviser le procès. L'histoire des sciences n'est-elle pas là pour nous apprendre à ne pas, trop vite, rejeter comme paradoxale ou incompatible avec des résultats acquis, ou, aussi bien, accepter comme définitive, quelque théorie scientifique nouvelle ? Et Fouillée ne l'a-t-il pas un peu oublié ?

Pour toutes ces raisons, bien des pages de ses œuvres nous paraissent désuètes.

Mais, dira-t-on, combien de philosophies que nous n'admettons pas et que, pourtant, nous voulons connaître et comprendre jusque dans le détail. Nous aimons Platon sans croire au monde des Idées et nous étudions Leibniz, même si nous ne pensons pas être constitués d'une multitude infinie de monades sans fenêtres. Au reste, c'est une

(59) LOUIS DE BROGLIE : *Revue de Métaphysique*, 1929, p. 435.

(60) *Ibid.*, p. 442.

(61) *Ibid.*, p. 442.

M. BOREL affirmait déjà que « la nécessité observée dans les « effets » n'entraîne pas nécessairement le déterminisme absolu des causes » (*Le hasard*, p. 290) et écrivait, à propos de la possibilité de « commencements absolus » ou de faits non déterminés : « Je dois avouer que cette conception de commencements absolus m'inspire une grande répugnance comme à tous ceux, je pense, qui ont quelque éducation scientifique ou même simplement rationnelle ; mais ma répugnance à l'égard de la théorie de la conscience épiphénomène n'est pas moins grande et cette antinomie est le seul problème philosophique qui n'ait jamais cessé de me préoccuper. Je ne prétends pas l'avoir résolu, mais l'antinomie me paraît tout de même moins embarrassante depuis que j'ai réfléchi sur le rôle du hasard dans les lois scientifiques » (*Ibid.*, p. 296).

part seulement de la pensée de Fouillée qui se trouve infirmée par l'évolution de la science. Aussi faut-il chercher d'autres motifs encore de cet oubli dans lequel est tombée son œuvre.

D'abord, Fouillée a trop écrit, et, par là, il a desservi sa propre réputation de philosophe (62). Pour bien connaître sa pensée, il faut lire les nombreux ouvrages où elle s'amplifie et en même temps se disperse et, pour trouver des éclaircissements ou des aperçus nouveaux, il faut s'astreindre à les chercher au milieu d'idées déjà exprimées, parfois dans les mêmes termes. Or notre vie surchargée n'a pas cette patience et, au reste, n'aime pas le déjà-vu ou le déjà entendu. En parlant de notre auteur, Paul Janet formulait ce vœu : « qu'il se résigne à se priver de ses propres richesses, à être sévère envers sa propre pensée, à ne pas vouloir trop dire, ni tout dire. Il n'est pas à craindre qu'il se dessèche, il doit apprendre à se châtier et à se borner (63) ». Malheureusement, le conseil ne fut pas suivi.

Par ailleurs, composés pour la plupart d'articles précédemment publiés et reliés ensuite les uns aux autres, les ouvrages de Fouillée n'offrent pas toujours un ensemble rigoureusement unifié. Ils n'ont pas ce quelque chose d'achevé que l'on trouve chez les auteurs qui prennent davantage le temps de mûrir leurs idées et d'en parfaire l'expression.

Enfin, la pensée de Fouillée s'exprime souvent à l'occasion de controverses ou, tout au moins, de critiques adressées à quelque adversaire. Mais, pour excitantes que soient de telles discussions, il arrive que les idées y perdent de leur unité, voire de leur cohérence. Dans l'ardeur du combat, les coups tombent dru, mais portent-ils toujours juste, atteignent-ils exactement le but visé ? Et les passions de la bataille ne nuisent-elles pas à la sérénité

(62) M. LALANDE écrit « ...Fouillée ne me paraît avoir été jamais apprécié à sa valeur sauf par ses élèves au temps lointain où il enseignait, on peut en trouver plusieurs raisons; la plus apparente vient de lui-même et réside dans la trop grande abondance de sa production ». (*Revue philosophique*, 1934, I, p. 289 en note.)

(63) PAUL JANET ; *Philosophie française*, p. 94.

d'esprit, parfois même à la rigoureuse équité que favoriserait au contraire une atmosphère de silence et de paix?

De ces circonstances sont résultées, chez Fouillée, des incertitudes ou des outrances, des oscillations et même quelques divergences de pensée d'un livre à l'autre, et, en définitive, une œuvre qui, à côté de la systématisation toujours cherchée par l'auteur, et de l'unité des grandes lignes manque parfois de rigueur et d'approfondissements.

Mais ces quelques défauts d'une œuvre dont nous espérons avoir montré l'intérêt ne font pas qu'elle doive rester dans l'oubli et ne mérite pas d'éveiller de nouveau l'attention des esprits. Nous savons que nombre de philosophes, comme aussi bien de littérateurs ou d'artistes, ont subi une période de méconnaissance ou d'indifférence pour en retrouver ensuite une d'intérêt et d'admiration. La mode sévit ici comme ailleurs et sa loi est de revenir quelque jour à ce qu'elle avait délaissé. Nous souhaitons que, chez les jeunes philosophes et chez tous ceux qu'intéresse le mouvement des idées au cours du dix-neuvième et au début du vingtième siècles, elle fasse revivre le désir de lire quelques-uns des ouvrages de celui dont un auteur étranger a pu dire qu'il « combine, dans sa raison de philosophe, les meilleurs traits de la pensée française moderne (64) »; qu'elle les incite à mieux connaître cette philosophie qui a mérité, de la part d'un autre critique cet hommage : « Elle est très forte, très bien liée, très imposante. Elle est une des plus belles figures que la vieille et éternelle pensée spiritualiste ait revêtues (65) ».

(64) MERZ : *A History of European Thought* VII, pp. 722-723.

(65) FAGUET, journal *Le Temps*, 18 juillet 1912. Article sur FOUILLÉE.

Vu : le 26 novembre 1935.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
H. DELACROIX.*

Vu et permis d'imprimer :

*Le Recteur de l'Académie de Paris,
S. CHARLETY.*

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE FOUILLEE

1. — *La Philosophie de Platon*, 2 volumes in-8, 630, 750 p., Paris, Ladrangé, 1869. Présenté en manuscrit au concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques en 1867 sur la *Théorie des Idées*, ce travail obtint la première récompense. Publié en 1869, il fut couronné par l'Académie française (prix Bordin) en 1871. — 2^e éd. revue et augmentée. 4 volumes in-18, Hachette, 1888-1889. — T. I, *Théorie des idées et de l'amour*; XVI, 342 p. — T. II, *Esthétique, morale et religion platoniciennes*, 378 p. — T. III, *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme*, 395 p. — T. IV *Essais de philosophie platonicienne*, XXVII, 296 p. (Ed. citée : 2^e. Abr. : *Philosophie de Platon*.)

2. — *La Liberté et le Déterminisme*, 1 volume in-8°, VI, 441 p. Paris, Ladrangé, 1872. — 2^e éd. augmentée, Paris, Alcan, 1883. — 8^e éd. Alcan, 1911, avec une préface nouvelle. (Ed. citées 1^{re} et 2^e. Abr. : *Liberté et Déterminisme*.)

3. — *Platonis Hippias minor, sive socratica contra liberum arbitrium argumenta*. 1 volume in-8°, -72 p. Paris, Ladrangé, 1872.

4. — *La Philosophie de Socrate*, 2 volumes in-8°, XX-432 et 562 p. Paris, Ladrangé, 1874. Présenté en manuscrit au concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques en 1868 sur *Socrate considéré surtout comme métaphysicien*, (prix Victor Cousin) ce travail obtint la première récompense. (Abr. : *Philosophie de Socrate*.)

5. — *Histoire générale de la philosophie*, 1 volume in-8° XVII-550 p. Paris, Delagrave, 1875. — 2^e éd., revue et corrigée, 1891. — 11^e éd., augmentée de chapitres sur la philosophie contemporaine, 1910. (Ed. citée : 11^e. Abr. : *Histoire*.)

6. — *Extraits des grands philosophes*, 1 volume in-8°, 600 p. Paris, Delagrave, 1877. — 4^e éd. 1911.

7. — *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*. 1 volume in-18, VIII-364 p. Paris, Hachette, 1878. — 2^e éd. revue et corrigée, 1883. — 5^e éd. 1904 (Ed. citée : Abr. : *Idée du droit*.)

8. — *La science sociale contemporaine*, 1 volume in-18, XIII-424 p. Paris, Hachette, 1880. — 2^e éd. revue et corrigée, 1883. — 6^e éd. 1910, avec une préface nouvelle sur le mouvement sociologique. (Ed. citée : 3^e. Abr. : *Science sociale*.)

9. — *Critique des systèmes de morale contemporains*, 1 volume in-8, XV-410 p. Paris, G. Baillières, 1883. — 2^e éd. Paris, Alcan, 1887. — 7^e éd. 1911, avec une préface nouvelle. (Ed. citée : 2^e, Abr. : *Critique des systèmes*.)

10. — *La propriété sociale et la démocratie*, 1 volume in-18, IX-294 p. Paris, Hachette, 1884. — 2^e éd., revue et augmentée, in-12, 1895. — 3^e éd. in-18, Paris, Alcan, 1905.

11. — *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1 vol. in-8° VIII-198 p. Paris, Alcan, 1889. — 11^e éd., augmentée d'études sur les œuvres posthumes et l'influence de Guyau, avec notice bibliographique et portrait de Guyau, IX-251 p., Paris, Alcan 1911. (Ed. citée : 11^e. Abr. : *Morale, art et religion*).

12. — *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 1 volume in-8, XVI-304 p., Paris, Alcan, publié à la fin de l'année 1888 avec le millésime 1889. (Abr. : *Métaphysique*.)

13. — *L'évolutionnisme des Idées-forces*, 1 volume in-8, CIV-306 p., Paris, Alcan, 1890. — 5^e éd., 1911, avec une préface où Fouillée précise le rôle de sa philosophie. (Ed. citée : 5^e. Abr. : *Evolutionnisme*.)

14. — *L'enseignement au point de vue national*, 1 volume in-18, XVIII-451 p. Hachette, 1891. — 2^e éd. 1910, avec préface nouvelle. (Ed. citée : 2^e. Abr. : *L'enseignement*.)

Diverses éditions classiques de la *République* de Cicéron, du *Gorgias*, du *Phédon*, des *Extraits* de Platon, du *Discours de la Méthode*, de la *Logique de Port-Royal*, etc., publiées chez Belin¹ et Delagrave.

15. — *Descartes*, 1 volume in-12, 207 p. Paris, Hachette 1893. (Fait partie de la collection *Les Grands Ecrivains français*.)

16. — *La psychologie des Idées-forces*, 2 volumes in-8, XL-365 et 415 p. Paris, Alcan 1893. — 3^e éd. avec préface nouvelle, 1912. (Ed. citée : 3^e. Abr. : *Psychologie*.)

17. — *Pages choisies de J.-M. Guyau*, 1 volume in-12, Paris, Colin et C^{ie}, 1895. — 5^e éd. 1911.

18. — *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, 1 volume in-8, XX-378 p. Paris, Alcan, 1895. — 3^e éd. 1902. (Ed. citée : 3^e. Abr. : *Caractère*.)

19. — *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1 volume in-8, LXVIII-351 p. Paris, Alcan 1895. — 3^e éd. 1913. (Ed. citée : 3^e. Abr. : *Mouvement idéaliste*.)

20. — *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1 volume in-8, 379 p. Alcan, 1896. — 2^e éd. 1897. — 4^e éd. (Ed. citée : 4^e. Abr. : *Mouvement positiviste*.)

21. — *Psychologie du peuple français* 1 volume in-8, IV-391 p. Paris, Armand Colin, 1898.

22. — *Les études classiques et la démocratie*, 1 volume in-8, VIII-251 p. Paris, Armand Colin, 1898.

23. — *La France au point de vue moral*, 1 volume in-8, VI-416 p. Paris, Alcan, 1900. — 5^e éd. et préface nouvelle, 1911. (Ed. citée : 5^e. Abr. : *La France*.)

24. — *La réforme de l'enseignement par la philosophie*, 1 volume in-12, VI-214 p. Paris, Armand Colin, 1901.

25. — *La conception morale et civique de l'enseignement*, 1 volume in-18 VIII-156 p. (Editions de la *Revue bleue*.)

26. — *Nietzsche et l'immoralisme*, 1 volume in-8, XI-294 p. Paris, Alcan, 1902. — 2^e éd. 1904. Ed. citée : 2^e.)

27. — *Esquisse psychologique des peuples européens*, 1 volume in-8, XXIII-375 p., Paris, Alcan, 1905. — 2^e éd. 1906.

29. — *Les éléments sociologiques de la morale*, 1 volume in-8°, XII-379 p. Paris, Alcan 1905. — 2^e éd. 1906. (Ed. citée : 2^e Abr. : *Eléments de la morale*.)

30. — *La morale des Idées-forces*, 1 volume in-8, XXXIV-391 p. Paris, Alcan, 1907. (Ed. citée : 4^e. Abr. : *Morale*.)

31. — *Le socialisme et la sociologie réformiste*, 1 volume in-8, Paris, Alcan 1909. — 2^e éd., 1910.

32. — *La démocratie politique et sociale en France*, 1 volume in-8, Paris, Alcan 1910. — 2^e éd., 1911.

33. — *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, 1 volume in-8, XVI-415 p., Paris, Alcan 1911. — 5^e éd., 1927. (Ed. citée : 5^e. Abr. : *La Pensée*.)

34. — Fouillée a écrit aussi une introduction à la nouvelle édition du livre de Michelet, *le prêtre, la femme et la famille*. (Calmann-Lévy.)

ŒUVRES POSTHUMES :

Esquisse d'une interprétation du monde, d'après les manuscrits de l'auteur, revus et mis en ordre par EMILE BOIRAC, 1 volume in-8, XVI-417 p., Paris, Alcan 1913. (Abr. : *Esquisse*.)

Humanitaires et libertaires, publié par A. GUYAU, 1 volume in-18.

TRADUCTIONS ALLEMANDES :

Der Evolutionismus der Kräfte Ideen. Traduit par Von D. R. EISLER. (Philosophische soziologische Bücherei — Band III.) Gr. 8-IX und 394 s., Dr Werner Klinkardt.

TRADUCTION ANGLAISE :

Education from a national standpoint, traduit par WILLIAM JAMES.

CHRONOLOGIE DE LA PRODUCTION PHILOSOPHIQUE
DE FOUILLEE

NOTA

Les ouvrages sont suivis de l'indication des articles de revues précédemment publiés et qu'ils contiennent, parfois avec quelques modifications. Le millésime renvoie à l'année, les lettres aux articles. Nous indiquons en caractères italiques les articles ou notes qui n'ont pas été réintégrés dans des ouvrages.

Pour les revues qui ont 2 tomes par année, les chiffres romains I-II indiquent ces tomes. Pour les revues qui ont plus de deux tomes par année, nous indiquons le mois où l'article a paru.

1869

OUVRAGE :

La Philosophie de Platon (2 volumes).

1872

OUVRAGES :

La Liberté et le Déterminisme.

Platonis Hippias minor.

1874

R. DES DEUX MONDES :

A) L'idée moderne du droit. I) Le droit, la force et le génie d'après les écoles allemandes contemporaines (1^{er} juin).

OUVRAGE :

La philosophie de Socrate (2 volumes).

1875

R. DES DEUX MONDES :

A) Le droit et l'intérêt d'après l'école anglaise contemporaine (15 avril).

OUVRAGE :

Histoire générale de la philosophie.

1876

OUVRAGE :

Extraits des grands philosophes.

1878.

R. DES DEUX MONDES :

- A) L'idée moderne du droit en France. — Ses origines dans l'esprit national et la philosophie nationale (15 février).
- B) Le droit et l'idée de liberté (1^{er} avril).
- C) L'égalité d'après les écoles démocratique et aristocratique. La théorie de M. Renan (1^{er} août).

OUVRAGE :

L'idée moderne du droit. (Articles : 1874 A, 1875 A, 1878 A.B.C.)

1879

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) La philosophie des idées-forces I-1.
- B) L'influence de l'idée de liberté sur le déterminisme de nos actions, II-671.

R. DES DEUX MONDES :

- C) La théorie de l'état et le rôle de l'idée de contrat dans la science sociale contemporaine (15 avril).
- D) L'histoire naturelle des sociétés humaines ou animales:
 - I L'organisme social (15 juillet).
 - II La conscience sociale (1^{er} août).
- E) La pénalité et les collisions de droits d'après la science sociale contemporaine (15 novembre).

CRITIQUE PHILOSOPHIQUE :

Lettre à M. Renouvier, I, 339.

1880

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Vues synthétiques sur la sociologie, I-369.

R. DES DEUX MONDES :

- B) La fraternité et la justice réparative selon la science sociale contemporaine (15 janvier).
- C) La réforme de l'enseignement philosophique et moral (15 mai).
- D) La morale contemporaine. La morale de l'évolution et du darwinisme en Angleterre (1^{er} juillet).
- E) Le positivisme français et la morale (15 septembre).

OUVRAGE :

La science sociale contemporaine : (Articles 1879-C-D-E; 1880-A-B.)

1881

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Le néokantisme en France, la morale critique I-1.

B) Critique de la morale de Kant, I-337-598; II-337.

R. DES DEUX MONDES :

C) La morale contemporaine en Allemagne (1^{er} mars).

D) La morale spiritualiste en France (15 mai).

E) L'art de la nature et la finalité esthétique selon le spiritualisme contemporain (15 novembre).

1882

R. PHILOSOPHIQUE :

A) Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre, II-685.

R. DES DEUX MONDES :

B) La morale de la beauté et de l'amour selon le mysticisme contemporain (15 juillet).

C) La philanthropie scientifique au point de vue du darwinisme (15 septembre).

1883

R. PHILOSOPHIQUE :

A) Les arguments métaphysiques en faveur du libre arbitre, I-345.

B) Le libre arbitre et la contingence des futurs, I-585.

C) Causalité et liberté, II-28.

D) *Fouillée et Secrétan, Liberté et Déterminisme*, II-643.

R. DES DEUX MONDES :

E) Les postulats et les symboles de la morale naturaliste (15 mars).

F) La solidarité humaine et les droits de l'individu (15 août).

G) La vie consciente et la vie inconsciente d'après la nouvelle psychologie : I la conscience (15 octobre).

H) L'inconscience (1^{er} novembre).

OUVRAGES :

Critique des systèmes de morale contemporains. (Articles : 1880 D-E; 1881 C-D-E; 1882 B.)

La Liberté et le Déterminisme, 2^e éd. (Articles : 1879 B; 1882 A; 1883 A-B-C.)

1884

R. DES DEUX MONDES :

A) Les études récentes sur la propriété (15 juin).

B) La philosophie du suffrage universel (1^{er} septembre).

OUVRAGE :

La propriété sociale et la démocratie. (Articles : 1884 A-B.)

1885

R. DES DEUX MONDES :

A) La survivance et la sélection des idées dans la mémoire (15 mai).

B) La mémoire et la reconnaissance des souvenirs (1^{er} juillet).

1886

R. DES DEUX MONDES :

- A) Le plaisir et la douleur au point de vue de la sélection naturelle (1^{er} avril).
- B) L'homme automate (1^{er} août).
- C) L'origine de l'instinct et de l'action réflexe (15 octobre).

1887

R. DES DEUX MONDES :

- 3) Le langage des émotions (1^{er} mars).
- B) La sensation et la pensée selon le sensualisme et le platonisme contemporains (15 juillet).

1888

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Philosophes français contemporains : J.-M. Guyau II 417-560.

R. DES DEUX MONDES :

- B) La crise actuelle de la métaphysique. — I. La Métaphysique et la poésie de l'idéal (1^{er} mars).
- C) II. La métaphysique fondée sur la morale (1^{er} mai).
- D) Les transformations futures de l'idée morale. I. Eléments scientifiques de la moralité (15 octobre).

OUVRAGES :

L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. (Articles 1888 B-C.)

La Philosophie de Platon, 2^e éd. augmentée. Tomes I et II.

1889

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Primauté de la raison pratique selon Kant, I 974.
- B) Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action, II 561.

R. DES DEUX MONDES :

- C) Eléments esthétiques de la moralité (15 juin).
- D) Fondements psychologiques et métaphysiques de la moralité (15 septembre).

OUVRAGE :

La morale, l'art et la religion d'après Guyau. (Article: 1888 A.)

La Philosophie de Platon, 2^e éd. Tomes III et IV.

1890

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) L'évolutionnisme des idées-forces, I 113-267-337.

R. DES DEUX MONDES :

- B) L'éducation et la sélection (1^{er} juin).
- C) L'organisation morale et sociale de l'enseignement.
 - I. Les humanités scientifiques (15 juillet).
- D) II. Les humanités classiques au point de vue national (15 août).
- E) Les projets d'enseignement classique français au point de vue national (15 septembre).
- F) Les études morales et sociales au point de vue national (1^{er} novembre).

OUVRAGE :

L'évolutionnisme des Idées-forces. (Articles : 1883 G-H; 1886 B-C; 1889 B; 1890 A.)

1891

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) La philosophie et les concours d'agrégation. I 432.
- B) Le problème psychologique. II 225.
- C) Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale.
 - 1° Le kantisme II 433. — 2° L'évolutionnisme II 571.

R. DES DEUX MONDES :

- D) Le physique et le mental, à propos de l'hypnotisme (15 mars).
- E) Les grandes conclusions de la psychologie contemporaine, la Conscience et ses transformations (15 octobre).

OUVRAGE :

L'enseignement au point de vue national. (Articles : 1890 B-C-D-E-F.)

1892

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Existence et développement de la volonté, I 577.
- B) Le développement de la volonté, II 159-369.

R. DES DEUX MONDES :

- C) Le système du monde selon Descartes et selon la science contemporaine (15 avril).
- D) Les origines cartésiennes de l'idéalisme contemporain (15 juin).

1893

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science. II 333.

R. DES DEUX MONDES :

- B) L'influence et l'avenir des idées cartésiennes (15 janvier).

C) Le tempérament physique et moral d'après la biologie contemporaine (15 juillet).

D) La psychologie des sexes et ses fondements physiologiques (15 septembre).

OUVRAGES :

Descartes : (Articles 1892 C-D; 1893 B.).

La psychologie des Idées-forces. (Articles : 1885 A-B; 1886 A; 1887 A-B; 1891 B-C-D-E; 1892 A-B.)

1894

R. PHILOSOPHIQUE :

A) L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science, I-1.

B) Descartes et la philosophie contemporaine, 1 535.

R. DES DEUX MONDES :

C) Le Caractère et l'Intelligence (15 février).

D) Le caractère des races humaines et l'avenir de la race blanche (1^{er} juillet).

R. BLEUE :

E) L'enseignement philosophique et la démocratie, I.

F) M. Adolphe Franck et le mouvement philosophique depuis 50 ans, II.

1895

R. PHILOSOPHIQUE :

A) Les abus de l'inconnaissable en morale, I-457.

R. DES DEUX MONDES :

B) La psychologie des peuples et l'anthropologie (15 mars).

C) Victor Cousin d'après de nouveaux documents (15 septembre).

D) Dégénérescence, le Passé et le Présent de la race (15 octobre).

INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS :

The Hegemony of science and philosophy, 137.

OUVRAGES :

Pages choisies de J.-M. Guyau.

Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races. (Articles : 1893 C-D.; 1894 C-D.)

1896

R. PHILOSOPHIQUE :

A) L'hégémonie de la science et de la philosophie, I-1.

B) Nécessité d'une interprétation psychologique et sociologique du monde, I-465.

R. DES DEUX MONDES :

- C) Le mouvement idéaliste en France (15 mars).
- D) Psychologie de l'esprit français autrefois et aujourd'hui (1^{er} novembre).

OUVRAGES :

- Le mouvement Idéaliste.* (Articles : 1891 A; 1893 A; 1894 A.-B.-E.-F; 1895 A; 1896 A.-C.)
- Le mouvement positiviste.* (Article : 1896 A; B.)

1897

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Comte et Kant, I-422.

R. DES DEUX MONDES :

- B) Les jeunes criminels, l'école et la presse (15 janvier).

R. BLEUE :

- C) Criminalité et Socialisme, II.

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- D) L'enseignement et la démocratie, les études libérales et la « crise universitaire » (décembre).

1898

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Les facteurs des caractères nationaux, I-1.

R. DES DEUX MONDES :

- B) Le peuple grec, esquisse psychologique (1^{er} mai).
- C) L'Individualisme et le sentiment social en Angleterre (1^{er} octobre).

R. BLEUE :

- D) Les responsabilités de la presse, I.
- E) Dépopulation et réformes sociales, I.
- F) Dépopulation et marxisme, I.
- G) L'idée socialiste de l'instruction intégrale, II.
- H) L'éducation morale de la démocratie. L'écolier, II.
- I) L'instituteur, II.

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- J) La réforme de l'enseignement classique et moderne (juin).
- K) Les réformes universitaires. — Baccalauréat. — Conseil supérieur (juillet).

OUVRAGES :

- Psychologie du peuple français.* (Article : 1896 D.)
- Les études classiques et la Démocratie.* (Articles : 1897 D; 1898 J.-K.)

1899

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) La psychologie religieuse dans Michelet, I-259.

R. DES DEUX MONDES :

- B) L'idée de justice d'après les écoles contemporaines (1^{er} mars).
- C) Le Progrès social en France (15 juin).
- D) Le peuple espagnol (1^{er} octobre).
- E) Races latines (1^{er} décembre).

R. BLEUE :

- F) L'éducation morale de la démocratie, I.
- G) Monopole universitaire, I.
- H) La morale de la vie, I.
- I) L'éducation morale au lycée, I.

HUMANITE NOUVELLE :

Réponse à une « Enquête sur la Guerre et le Militarisme ».

1900

R. DES DEUX MONDES :

- A) Le Travail et le Collectivisme matérialiste (1^{er} mai).
- B) La question morale est-elle une question sociale? (1^{er} août).

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- C) La philosophie de l'université (juillet).

OUVRAGE :

La France au point de vue moral : (Articles: 1897 C; 1898 D-E-F-G-H-I; 1899 F-G-I.)

1901

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) Jugements de Nietzsche sur Guyau, II-569.

R. DES DEUX MONDES :

- B) La Religion de Nietzsche (15 février).
- C) La morale socialiste (15 juillet).
- D) La morale aristocratique du surhomme (1^{er} septembre).

R. DE METAPHYSIQUE :

- E) Les deux directions possibles dans l'enseignement de la philosophie et de son histoire, 677.

R. BLEUE :

- F) La liberté et la responsabilité des professeurs, II.

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- G) La réforme de l'enseignement classique et moderne (février).
- H) L'échec pédagogique des lettrés et des savants (mars).
- I) La réforme de l'enseignement moderne. (mai.)

OUVRAGES :

La réforme de l'enseignement par la philosophie. (Articles : 1901 E-G-H-I.)

1902

R. DES DEUX MONDES :

- A) Les idées sociales de Nietzsche (15 mai).

B) La morale de la vie chez les animaux (15 août).

R. BLEUE :

C) Quelques traits psychologiques du caractère italien, I.

D) Psychologie du peuple russe, II.

R. SCIENTIFIQUE :

E) La médecine et les humanités, I.

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

F) Le triomphe des humanités et des études libérales en Allemagne (avril).

INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS :

The Ethics of Nietzsche and Gygau.

OUVRAGE :

La conception morale et civique de l'enseignement. (Articles : 1901 F; 1902 E-F.)

1903

OUVRAGE :

Esquisse psychologique des peuples européens : (Articles 1898 A-B-C; 1899 D-E; 1902 C-D.)

1904

R. DE METAPHYSIQUE :

A) *La priorité de la philosophie des Idées-forces sur la doctrine d'Ardigo*, II 72.

R. DES DEUX MONDES :

B) Les fausses conséquences morales et sociales du darwinisme (1^{er} octobre).

R. METAPHYSIQUE :

C) L'idée de patrie, 109.

D) Le devoir-faire et le devoir, 259.

E) Kant a-t-il établi l'existence du devoir? 993.

R. BLEUE :

F) Un nouveau La Rochefoucauld : Nietzsche, I.

OUVRAGE :

Nietzsche et l'immoralisme. (Articles : 1901 A-B-D 1904 F)

1905

R. PHILOSOPHIQUE :

A) La raison pure, pratique, doit-elle être critiquée? I-1.

R. DES DEUX MONDES :

B) La science des mœurs remplacera-t-elle la morale? (1^{er} octobre).

R. BLEUE :

C) La psychologie des passions selon Nietzsche, I.

D) Le problème du moralisme et de l'amoralisme, I.

E) La fausse méthode scientifique en morale, II.

R. SCIENTIFIQUE :

F) La morale biologique. Sa portée et ses limites, II.

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

G) La morale scientifique. (Juillet.)

R. INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE :

H) La société est-elle une réalité et une conscience?

OUVRAGES :

Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain. (Articles 1904 D-E-F- 1905 A-C-D.)

Les éléments sociologiques de la morale. (Articles 1904 B; 1905 B-E-F-G-H.)

1906

R. DE METAPHYSIQUE :

Synthèse nécessaire de la raison et de la conscience, 33.

La doctrine de la vie chez Guyau — Son unité et sa portée, 514.

A propos de l'idée de vie, 869.

1907

R. PHILOSOPHIQUE :

A) Doit-on fonder la science morale et comment? II, 449.

R. INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE :

B) Sociologie et morale.

MERCURE DE FRANCE :

Réponse à une enquête sur l'idée et le sentiment religieux.

OUVRAGE :

La morale des idées-forces. (Articles 1907; A.B.)

1908

R. PHILOSOPHIQUE :

A) La volonté de conscience comme base philosophique de la morale, II, 113.

R. DES DEUX MONDES :

B) La déclaration socialiste des droits. (15 août.)

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

C) Les revenus sans travail selon le collectivisme. (octobre.)

1909

R. PHILOSOPHIQUE :

A) *Note sur Nietzsche et Lange.* 519.

R. DES DEUX MONDES

B) Le socialisme est-il scientifique. (15 mars.)

- C) Les Erreurs sociologiques et morales des démocraties. (15 novembre.)

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- D) La sociologie réformiste. (mai.)

OUVRAGE :

- Le socialisme et la sociologie réformiste.* (Articles 1907, B; 1908, B C — 1909 B D.)

1910

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- A) Les Pères de la révolution. (avril.)
B) *Français et Anglais en Egypte.* (juillet.)

R. INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE :

- C) La science sociale contemporaine.

OUVRAGES :

- La démocratie politique et sociale en France.* (Article 1909 C.)
Edition augmenté de *Histoire de la philosophie.*

1911

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) La néo-sophistique pragmatiste. I, 337.

R. DES DEUX MONDES :

- B) La morale libertaire et la morale de la vie. (15 février.)

OUVRAGE :

- La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes.* (Article: 1911 A.)

1912

R. PHILOSOPHIQUE :

- A) *Y a-t-il dualisme radical de la vie et de la pensée?* I, 68.

R. DES DEUX MONDES :

- B) La morale et la religion humanitaires. (1^{er} mars.)

R. POLITIQUE ET PARLEMENTAIRE :

- C) Jean-Jacques Rousseau. (juillet.)

1913

R. DES DEUX MONDES :

- A) La tâche actuelle de la philosophie. (1^{er} mai.)

OUVRAGES POSTHUMES :

- Esquisse d'une interprétation du monde.* (Article 1913 A.)
Humanitaires et libertaires. (Articles 1911 B; 1912 B C.)

OUVRAGES SUR FOUILLEE

- A. GUYAU. — *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, 1 volume in-8° XIX-240 p. Paris, Alcan, 1913.
- H. BIERMANN. — *Das Selbstbewusstsein nach A. Fouillée*, 1 volume in-8 Hoch à Dusseldorf 1911. Dissertation inaugurale pour l'obtention du grade de docteur de la faculté de philosophie de Strasbourg.
- PASMANIK (Dorothee). — *Alfred Fouillée's psychischer monismus*, 1 brochure, 1899. Dissertation inaugurale de la faculté de philosophie de l'Université de Berne pour l'obtention du grade de docteur.
- PAWLICKI. — *A. Fouillée's neue Theorie der Ideen Kräfte*, Vienne 1893.

OUVRAGES OU IL EST TRAITE DE FOUILLEE

- BENRUBI. — *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* : 2 volumes in-8, 544 et 544-1058 p. Paris, Alcan 1911. (Abr. : *Sources et courants de la Philosophie*.)
- BOURDEAU. — *La psychologie affective*, 1 volume in-16 de 180 p. Paris, Alcan, 1912.
- PREHIER. — *Histoire de la philosophie*, I II *La Philosophie moderne*. Fascicule IV, 1 volume in-8, 907 à 1184 p. Paris, Alcan, 1932.
- DWELSHAUVERS. — *La psychologie française contemporaine*, 1 volume in-8 VIII-259 p. Paris, Alcan, 1920 (Abr. : *La Psychologie française*.)
- FRANCK (Ad.). — *Essais de critique philosophique*, 1 volume in-12, XVII-346 p. Hachette, 1885. (Abr. : *Essais de critique*.)
- HOFDING. — *Philosophes contemporains*, traduit de l'allemand par Tremesaygues, 1 volume in-8-208 p. Paris, Alcan, 1908.
- JANET (Paul). — *La philosophie française contemporaine*, 1 volume in-12, 458 p. Paris. (Abr. : *Philosophie française*.)
- MERZ (John-Théodore). — *A history of European thought in the nineteenth century*, T IV in-8, XII-825 p. Edimbourg et Londres, Blackwood and sons, 1914.
- PARODI. — *La philosophie contemporaine en France*, 2^e éd., 1 volume in-8, Paris, Alcan, 1920. (Abr. : *La philosophie en France*.)
- *Le problème moral et la pensée contemporaine*, 1 volume in-8, Paris, Alcan, 1910 (Abr. : *Le problème moral*).
- PETIT DE JULLEVILLE. — *Histoire de la langue et de la littérature française*, VIII, 1 volume grand in-8, 928 p. Paris, Armand Colin, 1899. (Abr. : *Littérature française*.)

PRINCIPAUX ARTICLES

REVUES FRANÇAISES

REVUE PHILOSOPHIQUE

- BOIRAC. — *L'évolutionnisme des idées-forces*, 1891, II.
DANVILLE. — *L'idée et la force*. 1891, II.
DARLU. — *La liberté et le déterminisme selon M. Fouillée*. 1887, I.
DAURIAC. — *Idéalisme et positivisme d'après M. Fouillée*, 1897, I.
LALANDE. — *Le volontarisme intellectualiste*. 1912, I.
PARODI. — *La morale des idées-forces*. 1908, I.
PAULHAN. — *La Psychologie des idées-forces*, 1893, II.

REVUE DE METAPHYSIQUE

- BRUNSCHVIG et HALEVY. — *L'année philosophique* 1893. 1894.
DWELSHAUVERS. — *A propos de l'idée de vie*. 1906.
JACOB. — *La Philosophie d'hier et d'aujourd'hui*. 1898.
REMACLE. — *La psychologie des idées-forces*. 1893.
WEBER. — *La morale des idées-forces*. 1909.

CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

- PILLON. — *La liberté et le Déterminisme*. (Notice.) 1873, II. *L'idée moderne du droit*. (Notice.) 1879, I.
RENOUVIER. — *Le déterminisme et l'idée du droit selon M. Fouillée*. 1879, I. *Réponse à Fouillée*. 1879, I. *Les objections de M. Fouillée contre la conciliation du libre-arbitre avec les lois du mouvement*. 1882, II. *Les arguments psychologiques pour et contre le libre-arbitre*. Quatre articles : 1883, I. Un article, 1883, II.

ANNEE PHILOSOPHIQUE

- DAURIAC. — *Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée*. 1895.
PILLON. — *L'évolutionnisme des idées-forces*. (Notice.) 1890. *La psychologie des idées-forces*. (Notice.) 1893. *Le mouvement idéaliste*. (Notice.) 1896. *La propriété sociale et la démocratie*. (Notice.) 1904. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*. (Notice.) 1911. *L'esquisse d'une interprétation du monde*. (Notice.) 1913.

ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRETIENNE

- DE MARGERIE. — *La philosophie de M. Fouillée*. Novembre-décembre 1896, janvier-juillet-septembre 1897. (Articles qui ont été réunis en brochure.)

BULLETIN DE L'ACADEMIE
DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

FAGNIEZ. — *Discours* à l'occasion de la mort de Fouillée. 1912.
JANET (Pierre). — *Eloge de Fouillée*. 1916.

REVUE DE PHILOSOPHIE

BRUNEL. — *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*.
(Notice.) 1912.
A. DE GOMER. — *Autonomie de l'activité volontaire*. 1907, I.

REVUE THOMISTE

GARDEIL. — *Le mouvement positiviste*. (Notice.) 1897.

REVUE CHRETIENNE

SECRETAN. — *La liberté et le Déterminisme*, trois articles. 1873.

REVUE DES DEUX MONDES

CHAUMEIX. — *Alfred Fouillée*. 15 février 1913.

REVUE BLEUE

FAGUET. — *Comte et son siècle*. Article sur *Le mouvement positiviste*. 1896.
MARION. — *La morale, l'art et la religion, d'après Guyau*. (Notice.)
1891, I.

LES ETUDES RELIGIEUSES

ROURE. — *Les idées-forces de M. Fouillée*. 1894, I.

Cette revue a publié, en outre, des articles bibliographiques sur tous les principaux ouvrages de Fouillée à partir de 1890. Ces articles étant de peu d'importance, nous ne les indiquons pas dans le détail. On les trouvera facilement d'ailleurs dans les *tables des Etudes*.

MERCURE DE FRANCE

WEBER. — *Le mouvement idéaliste*. (Notice.) 1896. 19-165.

Cette revue a publié d'autres articles bibliographiques sur les ouvrages de Fouillée, mais ils sont de trop peu d'importance pour valoir la peine d'être notés.

REVUES ANGLAISES

PHILOSOPHICAL REVIEW

- NEAL DOLSON. — *Nietzsche et l'immoralisme*. (Notice.) 1904, I
EVERETT. — *La morale des idées-forces*. 1908, II
DAVID IRONS. — *Tempérament et caractère*. (Notice.) 1896, I.
W. JAMES. — *La Psychologie des Idées-forces*. (Notice.) 1893, II.
J. B. KENT. — *La volonté de conscience comme base philosophique de la morale*. (Notice.) 1909, I.
LALANDE. — *The philosophy in France*, 1912, I.
MURRAY. — *Le mouvement idéaliste*. (Notice.) 1896, II.
MARY WINFRED SPRAGUE. — *La raison pure pratique doit-elle être critiquée?* (Notice.) 1905, I.

MIND

- BARKER. — *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain*. (Notice.) 1906.
EDITOR. — *La psychologie des idées-forces*. (Notice.) 1893.
MACIVER. — *L'esquisse d'une interprétation du monde*. (Notice.) 1914.
JAMES SETH. — *L'avenir de la métaphysique*. (Notice.) 1890.
L'évolutionnisme des idées-forces. (Notice.) 1891.
ALEXANDER SHAND. — *Tempérament et caractères*. (Notice.) 1896.
WHITTAKER. — *La Liberté et le Déterminisme*. (Notice.) 1885.

MONIST

- ARREAT. — *Le mouvement idéaliste. Le mouvement positiviste*. (Notice.) 1896-97.

REVUES ALLEMANDES

ARCHIV FÜR SYSTEMATISCHE PHILOSOPHIE

- BROCHARD. — *La psychologie des idées-forces*. (Notice.) 1895.
Le Mouvement idéaliste. (Notice.) 1898. *Le Mouvement positiviste*. (Notice.) 1898. (Articles français.)

ARCHIV FÜR GESCHICHTE PHILOSOPHIE

- TANNERY. — *La Philosophie de Platon*. (Notice.) 1892, B. V.

PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH

- GUTBERLET. — *Fouillée, Der Evolutionismus der Kräftideen*, 1908, B. 21.

REVUE ITALIENNE
RIVISTA ITALIANA DI FILOSOFIA

A. MARTINAZZOLI. — *La theoria morale delle idee-forze di Alfredo Fouillée*. 1887, II.

BIBLIOGRAPHIE DES AUTRES OUVRAGES CITES

- BAIN. — *Les émotions et la volonté*; traduit de l'anglais sur la 3^e éd. par Le Monnier. 1 volume in-8°, IV-603 p. Paris, Alcan, 1885, paru en 1855. (Abr. : *Emotions et Volonté*.)
- *Les sens et l'Intelligence*, traduit de l'anglais par Cazelles, 1 volume in-8°, XX-664 p. Paris, Germer Baillière, 1874. Paru en 1859, (Abr. : *Sens et Intelligence*.)
- *L'esprit et le corps considérés au point de vue de leurs relations*, 1 volume in-8°, 280 p. Paris, Germer Baillière, 1880.
- BERGSON. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 20^e éd., 1 volume, in-8°, VIII-105 p. Paris, Alcan, 1921. (Abr. : *Données immédiates*.)
- *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 2^e éd. 1 volume in-8°, III-280 p. Paris, Alcan, 1900. (Abr. : *Matière et Mémoire*.)
- *L'Evolution créatrice*, 4^e éd., 1 volume in-8°, VIII-403 p. Paris, Alcan, 1908.
- *L'Energie spirituelle. Essais et conférences*, 5^e éd., 1 volume in-8°, 227 p. Paris, Alcan, 1920.
- *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*, 1 volume in-8°, 322 p. Paris, Alcan, 1934.
- BERTHELOT. — *Evolutionnisme et platonisme, mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences*, 1 volume in-8°, de IV-326 p. Paris, Alcan, 1908.
- *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*. I. Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, 1 volume in-8°, de 416 p. II Un pragmatisme psychologique. Le pragmatisme partiel de Bergson, 1 volume in-8° de 358 p. Paris, Alcan, 1911.
- BINET. — *Les altérations de la personnalité*, 1 volume in-8°, de VIII-323 p. Paris, Alcan, 1892.
- *L'étude expérimentale de l'intelligence*, 1 volume in-8°, de 307 pages. Paris, Schleicher, 1903.
- BOREL. — *Le hasard*, 1 volume in-16°, IV-289 p. Paris, Alcan, 1914.
- BOUTROUX. — *La contingence des lois de la nature*, 8^e éd., 1 volume in-16°, 170 p. Paris, Alcan, 1915. (Abr. : *Contingence des lois*.)
- *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, 1 volume in-8°. Paris, Alcan. (Abr. : *Idee de loi naturelle*.)

- BROCHARD. — *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, 1 volume in-8° de la bibliothèque d'Histoire de la philosophie, nouvelle éd. XXVIII-559 p. Paris, Vrin, 1926.
- BRUNSCHWIG. — *Introduction à la vie de l'esprit*, 1 volume in-12°, 175 p. Paris, Alcan, 1900.
- *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1 volume in-8°, XI-591 p. Paris, Alcan, 1912.
- *L'idéalisme contemporain*, 1 volume in-16°, 185 p. Paris, Alcan, 1905.
- COUSIN. — *Du Vrai, du Beau, du Bien*, 1 volume in-12°, XII-496 p. Paris, Didier, 1878.
- *Fragments de philosophie contemporaine*, nouvelle éd. 1 volume in-16°, 332 p. Paris, Didier, 1856. (Abr. : *Philosophie contemporaine*.)
- CUVILLIER. — *Manuel de philosophie*, t. I., 1 volume in-8°, 722 p. Paris, Colin, 1931.
- DÉLACROIX. — *Le langage et la pensée*, 1 volume in-8°, VIII-624 p., 2° éd. Paris, Alcan, 1903. (Abr. *Le langage*.)
- *Les grandes formes de la vie mentale*, 1 volume in-16°, 187 p. Paris, Alcan, 1934.
- DELBŒUF. — *Éléments de psychophysique générale et spéciale*, 1 volume, in-16, IX-256 p., Paris, Germer Baillière, 1883. (Abr. : *Psychophysique*.)
- DESCARTES. — *Œuvres*. Edition Adam et Tannery.
- DIES. — *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, T. II. *Les Dialogues. Esquisses doctrinales*, 1 volume in-8° de la Bibliothèque des Archives de Philosophie 615 p. Paris, Beauchesne, 1927. (Abr. : *Autour de Platon*.)
- DUMAS. — *Traité de psychologie*, 2 volumes de XIV-964 et 1170 p. Paris, Alcan, 1923.
- *Nouveau traité de Psychologie*, T. II, 1 volume in-8° de VI-612 p. Paris, Alcan, 1923.
- DWELSHAUVERS. — *Les mécanismes subconscients*, 1 volume in-16. Paris, Alcan.
- *Traité de Psychologie*, nouvelle édition, 1 volume in-8° de 606 p. Paris, Payot, 1934.
- *L'étude de la Pensée. Méthodes et résultats*, 1 volume in-8° de 230 p. Paris, Téqui, 1934.
- *L'exercice de la volonté*, 1 volume in-8°, 252 p. Paris, Payot, 1935.
- EDDINGTON. — *La nature du monde physique*, traduit par le colonel Georges Cros, 1 volume in-8°, 349 p. Paris, Payot, 1929.
- EUCKEN. — *Les grands courants de la pensée contemporaine*, traduit de l'allemand sur la 4° éd. par Burriot et Luquet — avant-propos de Boutroux, 1 volume in-8°, XVIII-536 p. Paris, Alcan, 1911. (Abr. : *Grands courants de la pensée*.)
- FERE. — *Sensation et mouvement. Etudes expérimentales de psy-*

- cho-mécanique*, 2^e éd. revue, 1 volume in-12, 168 p. Paris, Alcan, 1900. 1^{re} éd. parue en 1887.
- FONSEGRIVE. — *Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire*, 1 volume in-8° de 592 p. Paris, Alcan, 1887. (Abr. : *Le libre arbitre*.)
- FRUTIGER (PERCEVAL). — *Volonté et conscience. Essai de monisme spiritualiste*, 1 volume in-8°, V-472 p. Paris, Alcan, 1920.
- GOBLOT. — *Traité de logique*, 1 volume in-8°, XXIII-411 p. 4^e éd., Paris, Colin, 1925.
- GOMPERZ. — *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, traduit de la 2^e éd. allemande par Reymond. I. II, 1 volume in-8° de VIII-710 p. Paris, Alcan, 1905.
- GUYAU. — *L'irréligion de l'avenir. Etude sociologique*, 8^e éd., 1 volume in-8° XXVLLL-480 p. Paris, Alcan, 1902. (Abr. *Irréligion de l'avenir*.)
- *Education et Hérité, Etude sociologique*, 10^e éd., 1 volume in-8°, VI-304 p. Paris, Alcan, 1908.
- *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 4^e éd., 1 volume in-8°, 254 p. Paris, Alcan, 1896. (Abr. : *Esquisse d'une morale*.)
- *Vers d'un philosophe*, 3^e éd. 1 volume in-18 V-212 p. Paris, Alcan, 1900.
- *La genèse de l'idée de temps avec une introduction par Fouillée*, 1 volume in-18, XXXV-III-142 p. Paris, Alcan, 1880.
- HAMELIN. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1 volume in-8°, IV-456 p. Paris, Alcan, 1907.
- *Le système de Renouvier*, publié par P. Mouy, 1 volume in-8°, VI-452 p., Paris, Vrin, 1927.
- HARTMANN. — *La philosophie de l'inconscient*, traduit par Nolen, 2 volumes in-8°, LXXI-592 et 618 p. Paris, Alcan, 1877.
- HOFFDING. — *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, 4^e éd. française d'après la 3^e éd. allemande par Léon Poitevin, 1 volume in-8° X-469 p. Paris, Alcan, 1909. (Abr. : *Psychologie*.)
- HUME. — *Traité de la nature humaine* (livre premier ou de l'entendement), paru en 1738, traduit par Renouvier et Pillon et *Essais philosophiques sur l'entendement*, avec une introduction par Pillon, 1 volume in-12 de LXXII-581 p. Paris, Bureaux de la *Critique philosophique*, 1878.
- JAMES (William). — *L'idée de vérité*, traduit de l'anglais par Mme Viel et Maxime David, 1 volume in-8° XV-258 p. Paris, Alcan, 1913.
- *La volonté de croire*, traduction Moulin, 1 volume in-12, 341 p. Paris, Flammarion, 1916.
- *Le Pragmatisme*, traduit par Le Brun avec une introduction par H. Bergson, 1 volume in-12, 312 p. Paris, Flammarion, 1911.

- *Principles of Psychology*, 2 volumes in-8° 704 et 689 p. London, Macmillan, 1892.
- *Précis de psychologie*, traduit par Baudin et Bérthier, 4^e éd., 1 vol. in-8° XXXVI-631 p. Paris, Rivière et C^o, 1915.
- *Letters of William James*, edited by his son Henry James, Two vol. in one in-12 XXVIII-348 et 384 p. London, Longmans, Green and C^o, 1926.
- JANET (Paul). — *La morale* 1 volume in-12, XIII-613 p. Paris, Delagrave, 1891.
- JANET (Pierre). — *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, 9^e éd. 1 volume in-8° de XXI-496 p. Paris, Alcan, 1921, 1^{re} éd. parue en 1889. (Abr. : *Automatisme*.)
- *Les médications psychologiques*, T. I, 1 volume in-8°, 346 p. Paris, Alcan, 1919.
- KANT. — *Critique de la Raison pure*, Trad. Barni, revue et corrigée par P. Archambault, 2 volumes in-18, 356 et 380 p. Paris, Flammarion. (Abr. : *Raison pure*.)
- *Critique de la raison pratique*, Trad. Tissot. Paris Ladrangé.
- LACHELIER. — *Œuvres de Jules Lachelier*, 2 volumes in-8°, T. I, de XLV-219 p. et II de 224 p. Paris, Alcan, 1933.
- *Lettres*, 1 volume in-12, 214 p. Paris, Girard, 1933.
- LALANDE. — *La dissolution opposée à l'évolution*, 1 volume in-8° VIII-489 p., Paris, Alcan. 1899. (Abr. : *La dissolution*.)
- *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, 2 volumes VI-499 et 1065 p. Paris, Alcan, 1926. (Abr. : *Vocabulaire*.)
- LANGE. — *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. de l'allemand sur la 2^e éd. par Pommerol, 2 volumes in-8° LI-528 p. et VII-711 p. Paris, Reinwald, 1877. (Abr. : *Histoire du matérialisme*.)
- LE DANTEC. — *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, 1 volume in-16, 158 p. Paris, Alcan, 1897.
- LEIBNIZ. — *Œuvres*. Edition Gerhardt.
- LEROUX. — *Le pragmatisme américain et anglais. Etude historique et critique* suivie d'une bibliographie méthodique, 1 volume in-8° de 429 p. Paris, Alcan, 1923. (Abr. : *Le pragmatisme*.)
- LEWES. — *The study of psychology. Its object, scope and method*, 1 volume in-8°. Trubner, Londres, 1879.
- LOTZE. — *Métaphysique*, Traduction autorisée et revue par l'auteur, 1 volume in-8° de 630 p. Paris, Firmin Didot, 1883.
- LUTOSLAWSKI. — *The origin and Growth of Plato's Logic*, 1 volume in-8° XVIII-547 p. London Longmans Green and C^o, 1905. (Abr. : *Plato's Logic*.)

- MAINE DE BIRAN. — *Œuvres éditées par Tisserand*, T. VIII, 1 volume in-8°, LXXI-273 p. Paris, Alcan, 1932.
- MARION. — *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée*, 1 volume in-8° VIII-359 p. 5^e éd. Alcan, 1899. (Abr. : *Solidarité morale*.)
- MARTIN (Th.). — *Études sur le Timée de Platon*, T. II, 1 volume in-8° 460 p. Paris, Ladrance, 1841.
- MAUDSLEY. — *Physiologie de l'esprit*, trad. par Herzen, 1 volume in-8°, XV-500 p. Paris, Reinwald, 1879.
- MAUXION. — *La philosophie de Herbart*, 1 volume in-8°, IX-339 p. Paris, Alcan, 1894.
- MEYERSON (Emile). — *Identité et réalité*, 2^e éd., 1 volume in-8° de XIX-542 p. Paris, Alcan, 1912.
- MILL (STUART). — *Système de Logique*, trad. par Peisse, 2 vol. in-8° XXIV-545 et XII-561 p. Paris, Ladrance, 1866.
- *La philosophie de Hamilton* traduit de l'anglais par Cazelles, 1 volume, in-8°, XLVII-620 p. Paris, Germer, Baillière, 1869.
- MOORE. — *Pragmatism and its Critics*, 1 volume petit in-8°, 283 p. University of Chicago, Press., 1910.
- NAVILLE. — *Le libre arbitre, étude philosophique*, 2^e éd. 1 volume in-° XIII-311 p. Paris, Alcan, 1898.
- NIETZSCHE. — *La volonté de puissance*. Trad. Albert, 2 volumes in-12, Paris, Société du Mercure de France.
- *Zarathoustra*. Trad. Albert, 1 volume in-18, 473 p. Paris. Société du Mercure de France, 1898.
- PAULHAN. — *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, 1 vol. in-8°, de 505 p. Paris, Alcan, 1889. (Abr. : *Activité mentale*.)
- PAYOT. — *L'éducation de la volonté*, 1 volume in-8°, XIX-274 p. Paris, Alcan, 1900.
- PEREY (Lucien) et Gaston MAUGRAS. — *L'abbé Galiani, Correspondance avec Mme Necker, Mme Geoffrin, Diderot, Grimm d'Alembert, etc.* Nouvelle éd. 2 volumes in-8°. Tome II, LXXIV-543 p. Paris, Calmann Lévy, 1881. (Abr. : *L'Abbé Galiani*.)
- PLATON. — *Dialogues*. Editions des Belles-lettres.
- POINCARÉ. — *La valeur de la science*, 1 volume in-12, 278 p. Paris, Flammarion.
- *La Science et l'hypothèse*, 1 volume in-12, 284 p. Paris, Flammarion.
- PRADINES. — *Critique des conditions de l'action*, II *Principes de toute philosophie de l'action*, 1 volume in-8°, II 305 p. Paris, Alcan, 1909.
- RABIER. — *Leçons de philosophie, I Psychologie*, 2^e éd., 1 volume in-8° 676 p. Paris, Hachette, 1886.
- RAVAISSON. — *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 1 volume grand in-8°, 266 p. Paris, Hachette, 1868. (Abr. : *La philosophie en France*.)

- REID. — *Œuvres publiées*, par P. Jouffroy, Paris, Sautet, 1836.
- RENAN. — *Dialogues et fragments philosophiques*, 3^e éd., 1 volume in-8°, XXI-334 p. Paris, Calmann Lévy, 1885. (Abr. : *Dialogues*.)
- RENOUVIER. — *Essais de critique générale, Premier essai*, 1 volume in-8°, 611 p. 2^e *essai Traité de psychologie rationnelle*, 2^e éd. 1 volume in-12 422 p. Paris, Bureaux de la Critique philosophique, 1875. (Abr. : *Premier Essai et Essais II*.)
- RIBOT. — *La Psychologie allemande contemporaine*, 2^e éd., 1 volume XXXIV-380 p. Paris, Alcan, 1885. (Abr. : *Psychologie allemande*.)
- *La Psychologie anglaise contemporaine*, 1 volume, 342 p. Paris, Alcan, 1891. (Abr. : *Psychologie anglaise*.)
- *Les maladies de la mémoire*, 15^e éd., 1 volume in-18, VI-168 p. Paris, Alcan, 1902.
- *Les maladies de la personnalité*, 1 volume in-18 VI 160 p., Paris, Alcan, 1885.
- *L'Evolution des Idées générales*, 1 volume in-8° 250 p. Paris, Alcan, 1897.
- *La psychologie des sentiments*, 12^e éd., 1 volume in-8°, VIII-453 p., Paris, Alcan, 1925.
- *La psychologie de l'attention*, 1 volume in-16, VI-182 p. Paris, Alcan, 1888. (Abr. : *L'attention*.)
- *Problèmes de Psychologie affective*, 1 volume in-16, 172 p. Paris, Alcan, 1910.
- RITTER. — *Platon sein Leben, sein Schriften, seine Lehre*, 1 volume I-XV et 588 p. Oskar Beek München, 1910. (Abr. : *Platon*.)
- RIVERS. — *L'Instinct et l'Inconscient*, traduit de l'anglais par Lacroze, 1 volume in-8°, XV-324 p. Paris, Alcan, 1931.
- ROBERTY (de). — *L'inéconnaissable — sa métaphysique — sa psychologie*, 1 volume in-12, 191 p. Paris, Alcan, 1889. (Abr. : *L'inconnaissable*.)
- ROBIN. — *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote. Etude historique et critique*, 1 vol. in-8° XVII-702 p., Paris, Alcan, 1908.
- RUYSSEN. — *Essai sur l'évolution psychologique du jugement*, Thèse pour le doctorat, 1 volume in-8°, 382 p. Paris, Alcan, 1904.
- *Schopenhauer*, 1 volume in-8° de la collection *Les Grands philosophes*, X-396 p. Paris, Alcan, 1911.
- SCHILLER. — *Etudes sur l'humanisme*, trad. par Jankelevitch, 1 volume in-8°, VII-621 p. Paris, Alcan, 1909.
- *The Riddles of the Sphinx. A study in the philosophy of Humanism*, 1 volume, XXVI-474 p. London, 1910. (Abr. : *Riddles*.)
- SCHOEN. — *La métaphysique de Hermann Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, 1 volume in-8°, 291 p. Paris, Fischbacher, 1901. (Abr. : *La métaphysique de Lotze*.)

- SCHOPENHAUER. — *Le monde comme volonté, et comme représentation*, traduit par Burdeau, 3 volumes in-8° XXI, 438 et 325 et 460 p. Paris, Alcan, 1888. (Abr. : *Le Monde*.)
- SEAILLES. — *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction à l'étude du néo-criticisme*, 1 vol. in-8° de II-400 p. Paris, Alcan, 1905. (Abr. : *Philosophie de Renouvier*.)
- SEILLERE. — *Introduction à la philosophie de l'impérialisme*, 1 volume in-16, 318 p. Paris, Alcan, 1911.
- SERTILLANGES. — *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1 volume in-18°, 247 p. Paris, Bloud et Gay, 1928.
- SPENCER. — *Principes de Psychologie*, traduits sur la nouvelle édition anglaise par Ribot et Espinas, 2 volumes in-8° XV-695 p. et VI-694 p. Paris, Alcan, 1898.
- *Les premiers principes*. Traduit par Cazelles, 9^e éd., 1 volume in-8° XCI-500 p., Paris, Alcan, 1901.
- SPINOZA. — *Ethique*, traduction Lantzenberg, 1 volume in-18 VIII-345 p. Paris, Flammarion.
- TAINE. — *De l'intelligence*, 4^e éd. 2 volumes de 419 et 500 p. Paris, Hachette, 1883. (Abr. : *Intelligence*.)
- VACHEROT. — *La métaphysique et la science ou principes de métaphysique positive*, 2 volumes, in-8°, T. I XXXVI-452 p. T. II, 693 p. Paris, Chamerot, 1858. (Abr. : *La métaphysique*.)
- VILLA (Guido). — *La psychologie contemporaine avec une lettre préface de Boutroux*, traduit par Rossigneux, 1 volume in-8°, X-480, p. Paris, Giard et Brière, 1904.
- WAHL. — *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1 volume in-8° de 323 p. Paris, Alcan, 1920. (Abr. : *Philosophies pluralistes*.)
- WARD (James). — *Psychological principles*, 2^e éd. 1 volume grand in-8°, XIV-478 p. Cambridge University Press, 1920.
- WUNDT. — *Logik*, T. I. *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, 1 volume 650 p. Verlag von Ferdinand Enke Stuttgart, 1906.
- T. III *Logik der Geisteswissenschaften*, 1 volume, 692 p., 1908 (Abr. : *Logik*.)
- *Eléments de psychologie physiologique*, traduit par Elie Rouvier, 2 volumes, 500 et 532 p. Paris, Alcan, 1886. (Abr. : *Psychologie physiologique*.)
- ZELLER. — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung dargestellt* Vierte Auflage zweiter theil, erste Abtheilung, 1 volume X-1049 p. (Abr. : *Philosophie der Griechen*.)

INDEX ALPHABETIQUE

DES NOMS PROPRES

(Les chiffres entre parenthèses indiquent les notes)

-
- ACH : 546,
 ARISTOTE : 24, 30, 32 (14), 36
 (23), 41, 42, 50, 69 (161), 307,
 324, 421, 470 (193), 487, 511,
 ARREAT : 488 (261),
 AST : 35 (19),
- BAIN : 97, 99 (44), 115, 166, 167,
 211 (262), 227, 230, 247, 249,
 254, 262, 426, 427,
 BALDWIN : 446 (101), 534,
 BARRATT : 163 (51),
 BELOT : 554 (28),
 BENRUBI : 73 (175, 179), 536,
 BERGSON : 14, 118, 119 (115),
 138, 139, 140, 142, 143, 144,
 145, 158, 175, 176 (112), 180,
 185, 190, 192, 200, 236, 241
 (85), 243, 260 (155), 262 (166),
 263 (169), 267, 308 (350), 330,
 335, 365, 366 (36), 368, 369
 (46), 371, 372, 373, 374 (68),
 405, 411, 412 (222), 413 (226),
 418, 473, 478, 479, 480, 487,
 496, 523 (118), 535-539, 551,
 557 (41).
 BERKELEY : 95,
 BERNARD (Cl.) : 63, 456, 457
 (147),
 BERNHEIM : 87, 88 (228), 254
 (136), 255, 256 (139).
- BERTHELOT (Marcelin) : 320
 (617), 521 (111),
 BERTHELOT (René) : 84 (216),
 189 (167), 332 (57), 413 (226),
 420,
 BERTRAND : 87,
 BIERMANN : 169 (80), 249, 251,
 273, 360 (14), 474 (204),
 BINET : 149, 217, 218, 219 (286),
 255, 546, 548,
 BLANQUI : 471 (94),
 BLONDEL : 536, 537,
 BOIRAC : 7 (1), 11-15, 21 (53),
 353, 354 (150), 429, 438, 461
 (159), 498 (30), 522 (115), 523
 (119),
 BOREL : 565 (60),
 BOUGLE : 134,
 BOUILLIER : 62, 63 (136), 64,
 65,
 BOURDEAU : 246, 246 (116),
 250,
 BOUTROUX : 62 (128), 119, 135
 (51), 136 (52), 150 (111), 185,
 186, 195, 365, 368, 369 (46),
 377 (84), 378 (87), 381 (96),
 414, 418, 436 (571), 458 (150),
 539,
 BRENTANO : 162,
 BROCA : 117, 149,
 BROCHARD : 39 (38), 40, 41, 50,
 51, 53, 54 (94, 95), 55, 59 (120),
 385 (110),

- BROGLIE (L. de) : 558, 564 (58),
 BROWN-SEQUARD : 149,
 BRUNETIERE : 20,
 BRUNSCHVICG : 67, 418 (247), 433 (41), 489, 490 (264), 533, 534, 550, 554 (35),
 BUHLER : 546,

 CANNON : 112 (88),
 CARNOT : 472,
 CARO : 23, 305 (340), 353,
 CHARLES (P.) : 447 (107),
 CHAUMEIX : 15, 67,
 CLARKE : 303 (337),
 COLLINS : 296 (315),
 COMTE : (A) : 21, 116, 133, 489, (261),
 CONDILLAC : 274,
 COUE : 259 (154),
 COUSIN (V.) : 77, 298 (320), 350, 353,
 CUVILLIER : 554 (30),

 DANVILLE (G.) : 239 (70), 258 (147),
 DARLU : 304 (338), 343 (105), 355 (151), 392 (131), 533 (22),
 DARWIN : 65, 253 (132), 458, 461, 462, 465,
 DAURIAC : 27 (64), 300 (328), 316 (382), 355 (152, 154), 366 (38),
 DEHOVE : 447 (107),
 DELACROIX : 547, 548, 549 (17), 554,
 DELBŒUF : 184, 185 (144), 194 (189), 213, 214, 217, 293 (304), 384.
 DEMOCRITE : 345,
 DESCARTES : 25, 60-69, 88, 89, 110, 140, 269, 337, 339, 426, 427, 459 (152), 502, 540,
 DESPINE : 87, 107, 108 (76),
 DEWEY : 242, 243 (91), 396, 446, 535,

 DIDEROT : 458,
 DIES : 41, 42, 50 (83), 51, 54, 55, 56 (104),
 DOURS : 7,
 DUHEM : 24,
 DUMAS : 112 (88), 159 (28), 219 (287), 220 (290), 546 (4), 549 (17), 563 (56),
 DURKHEIM : 134, 216, 440, 532,
 DURUY : 8,
 DWELSHAUVERS : 73 (177), 82, 100 (45), 146, 180, 181 (127), 183 (140), 192 (180), 221 (297), 486 (251), 547, 554 (35), 562 (55),

 EDDINGTON : 557, 558,
 EINSTEIN : 418 (247),
 EPICURE : 299, 345, 421, 471 (194),
 ESPINAS : 440, 532,
 EUCKEN : 467 (181), 491, 559 (50), 560 (51),
 EUCLIDE : 415, 416,
 EVERETT : 535,

 FABRE : 253 (132),
 FAGUET : 355, 567 (64),
 FECHNER : 98, 185 (145), 195, 424,
 FERE : 231,
 FERRIER : 113 (93),
 FICHTE : 95, 518,
 FONCIN (P.) : 123,
 FONSEGRIVE : 289, 313, 314 (273),
 FOUCHER de CAREIL (comte) : 75,
 FOUILLEE (Mme) : 8, 11,
 FRANCK (A.) : 13, 17 (33), 26 (61), 352, 468 (182),
 FREUD : 236,
 FRUTIGER : 539, 540, 541 (58), 542,

 GALIANI : 304 (340),
 GEMELLI : 112 (88),

- GOBLOT : 558 (48),
 GOLDSTEIN : 445 (101),
 GOMER (A. de) : 310 (358, 361),
 GOMPERZ : 49, 55,
 GUTBERLET : 249, 487 (255),
 488,
 GUYAU (A.) : 7 (1), 12, 18 (36),
 20 (17), 26 (62), 28 (69), 149,
 351 (139), 352, 442 (78), 445
 (100), 447 (106), 467 (180), 468
 (182), 482 (236-8), 504 (5), 506
 (63), 509 (75), 526 (128), 537,
 564.
 GUYAU (J.-M.) : 9, 10, 11, 75, 76,
 81, 82, 83, 90 (3), 237, 264
 (173), 266, 268 (191), 270
 (200), 322, 323, 349 (122), 348,
 376, 434, 463 (164), 471 (194),
 481, 484, 485, 486, 521, 525,
 529, 530, 531,
 HALEVY : 489, 490 (264),
 HAMELIN : 221, 386 (114), 390,
 533, 554 (32), 559 (50),
 HAMILTON : 211, 221, 292
 (303), 499,
 HANNEQUIN : 131 (34),
 HARTMANN : 198, 210, 220,
 HEGEL : 349, 350, 362, 489
 (261), 522 (115),
 HELMHOLTZ : 213,
 HERACLITE : 51,
 HERBART : 60, 85, 162, 210,
 239, 240,
 HERZEN : 120 (120), 200 (219),
 HOBBS : 97, 211 (262),
 HODGSON : 322, 497,
 HOFFDING : 79, 118 (113), 132
 (37), 157 (16), 167, 168, 180,
 181, 263 (169), 425, 431, 432,
 HORWICZ : 163 (51),
 HUIT : 35 (19),
 HUME : 101, 272, 274, 284, 286,
 287, 427,
 HUXLEY : 284,
 JAMES (W.) : 109, 111, 112 (88,
 89), 113, 114, 115, 181, 207,
 217, 227, 231, 243, 264, 297
 (317), 395 (147), 596, 397
 (159), 400, 402, 403 (100), 404,
 405 (190), 408, 409, 410, 437,
 439, 442, 443, 444, 492, 514,
 515 (93), 519, 534, 535, 536,
 543,
 JANET (Paul) : 25 (60), 26 (63),
 28, 245, 246 (105, 106), 298,
 353, 566,
 JANET (Pierre) : 76, 88 (229),
 149, 180, 218 (286), 219, 231,
 232 (89), 248, 249 (116), 256,
 257, 258 (147), 543 (64),
 KANT : 23, 30, 31, 42, 71-74, 96,
 186, 207, 208 (250), 267, 304
 (340), 320, 323, 324, 359, 395,
 415, 489 (261), 498, 502-506,
 509 (74), 515, 522 (115), 527,
 555, 556,
 KOEHLER : 183 (140),
 LACHELIER : 27, 155 (9, 10),
 203 (229), 205, 206 (241, 243),
 207, (246), 295 (311), 309
 (354), 322 (10), 367 (40), 377,
 433 (41), 435, 512, 516 (93),
 LALANDE : 173, 244 (98), 247,
 249, 251 (125), 356, 405, 406,
 407, 408 (205), 435, 436, 442,
 444 (96), 446, 474, 475 (207),
 208), 476, 477, 478, 566 (61),
 LAMARCK : 65, 458, 461,
 LANGE : 112 (88), 213, 320, 345,
 LAPORTE (Jean) : 555,
 LE DANTEC : 101, 102,
 LEIBNIZ : 59, 60, 67-71, 81, 88,
 178, 211, 212, 295 (311), 296
 (315), 305, 306 (341), 339, 361,
 374, 426, 434, 447, 459 (152),
 471 (193), 487, 502, 513, 522,
 553, 555, 561, 565,
 LEROUX : 410 (212),

- LE ROY : 24, 414, 417 (244), 418, 433 (41),
 LEVEQUE (Ch. : 8, 39,
 LE VEUX (J.) : 518 (103), 520 (109),
 LEVY-BRUHL : 134,
 LEWES : 131 (31), 133, 148, 253 (132), 425,
 LIEBAULT : 87,
 LODGE (Sir Oliver) : 523 (119),
 LOTZE : 202, 321, 364, 470 (191), 471 (193), 504 (57), 522 (115),
 LUCRECE : 471 (194),
 LUTOSLAWSKI : 33, 41,
- MAINE DE BIRAN : 76-79, 156, 158, 168 (194), 336, 382,
 MALEBRANCHE : 110, 250,
 MARGERIE (de) : 74 (181), 248 (115), 272, 275, 286 (282), 433 (41), 458 (149),
 MARION : 81, 299, 300 (326, 327), 307 (347),
 MARTIN (Th. H.) : 52,
 MARTINAZZOLI : 247, 488 (257),
 MAUDSLEY : 101, 211, 216, 260 (155),
 MAUGRAS (G.) : 305 (340),
 MAUXION : 240 (73),
 MERZ : 567 (63),
 MESSER : 546,
 MEYERSON (E.) : 363, 378 (88), 382,
 MEYERSON (L.) : 546 (4),
 MICHELET : 18, 19,
 MILHAUD : 414,
 MOORE : 242, 402, 403 (179), 460 (155),
 MULLER (J.) : 113 (91),
 MUNSTERBERG : 288,
- NOEL : 189 (167),
 NOIZET : 87,
- OLLE-LAPRUNE : 8,
- PARODI : 14 (16, 19), 190 (167), 223, 224 (3), 230 (31), 311, 424, 532, 533 (19),
 PASCAL : 84, 351,
 PASMANIK (D.) : 137 (56),
 PASTEUR : 64, 453 (132),
 PAULHAN : 92, 93, 94, 178, 179 (121), 122), 219 (288), 240 (74),
 PAULSEN : 79 (201),
 PAYOT : 248 (115),
 PECKAM : 253 (132),
 PEILLAUBE : 546 (4),
 PEIRCE : 395, 406 (197),
 PENJON : 385 (110),
 PEREZ (L.) : 305 (340),
 PERRIER : 462 (162),
 PERRIN : 471 (195),
 PETIT DE JULLEVILLE : 459 (152),
 PFLUGER : 149,
 PILLON : 13, 24, 194 (190), 313, 352, 438, 450 (121), 488,
 PLATNER : 203 (229),
 PLATON : 17, 29-52, 55, 56, 59, 60, 67, 68, 70, 88, 175, 319 (1), 320, 339, 342 (98), 345, 347 (120), 361, 363, 383, 421, 446, 449, 468, 489 (261), 498, 501, 507-511, 520, 527, 565,
 PLOTIN : 59, 514,
 POINCARE : 24, 206 (250), 414, 416-420,
 PRADINES : 537-539,
 PYTHAGORE : 421, 449,
- RABIER : 156, 159, 160 (30), 166, 177, 178 (116), 221, 279, 289,
 RAVAISSON : 73, 322, 330, 335, 457 (147), 513, 539, 560,
 REID : 305, 306 (341),
 RENAN : 320, 321 (7), 345, 521 (111),
- NAVILLE : 293 (304),
 NEWTON : 213 (266),
 NIETZSCHE : 392, 393 (134, 136, 137), 394, 395, 471, 481-484, 533, 563,

- RENOUVIER : 21, 267, 296, 297,
298, 299, 300 (326), 302, 303,
304 (338), 313, 322, 342, 352, 365,
383 (105), 384, 386 (114), 387
(115), 116, 388, 389, 390, 391,
469 (191), 497, 516, 535, 533,
539,
REMACLE : 126, 127, 128 (18),
129, 139, 136, 137, 438, 452
(127),
RIBOT : 98 (41), 101, 103, 105,
107, 113, 115, 144 (90), 149,
156, 157, 158, 159, 211, 229,
230, 235, 236 (58), 253 (131),
260 (155), 276, 286, 320, 321
(8), 521, 532, 543,
RICHEL : 149, 217,
RITTER : 42,
RIVAUD : 53 (93),
RIVERS : 221 (297),
ROBERTY (de) : 134, 440, 497
(25),
ROBIN : 32 (14), 41, 42 (51), 49,
55, 56 (104),
ROURE (S.) : 27 (67), 28 (72),
463 (167), 487 (256),
RUYSSSEN : 76 (186), 534, 535
(26),
SAINT ANSELME : 503, 504 (56),
SAINT THOMAS : 297 (317), 470-
(193), 496 (16), 506 (64),
SCHELLING : 210, 335,
SCHIFF : 200 (219),
SCHILLER : 396, 397 (156, 157,
158), 399, 400 (169), 403 (180),
411 (216), 437, 443, 444, 535,
558 (43),
SCHOEN : 202 (225), 505 (57),
SCHOPENHAUER : 62, 74-76,
158, 172, 173 (94), 210, 321,
328, 337, 382, 395, 481, 482,
522 (115),
SEAILLES : 302 (332), 367 (40),
391,
SECRETAN : 298 (321), 313-315,
353, 384, 515, 516 (94), 517,
SEILLERE : 253 (132),
SERGI : 101, 102, 106, 211 (263),
SERFILLANGES : 561 (54),
SETH (James) : 9 (2), 490,
SHERRINGTON : 111 (88),
SIMETIERRE : 55 (103),
SINETY : 191 (175),
SOCRATE : 17, 38, 56-60, 68,
SPENCER : 65, 84, 97, 121 (121),
162, 177 (114), 208, 211 (262),
288, 322, 395, 458, 459 (152),
465, 473-476, 478, 498, 499,
519, 563,
SPINOZA : 17, 23, 59, 60, 66-68,
110, 281, 431, 439, 481, 482
(239), 491, 502, 522, 524, 553,
555,
STAHL : 421,
STUART MILL : 148, 274, 292
(203), 328,
STRUMPELL : 111,
TAINE : 28, 162, 177 (114), 211-
213, 272, 274, 286, 322, 425,
TANNERY : 40 (42), 184, 185
(144, 145), 186,
TARDE : 254,
THAMIN : **14 (18), 27, 459** (152),
VACHEROT : 8, 59, 316 (383),
322, 508, 514 (88),
VILLA (Guido) : 100 (46),
VRIES (Hugo de) : 461,
VULPIAN : 455, 457 (147),
WAHL : 438 (62), 445 (101),
WALLON : 219 (287),
WARD (James) : 99 (44), 124 (6),
161 (28), 176, 178 (120), 184
(141),
WEBER : 27 (66), 183, 376 (80),
WUNDT : 73, 76, 79-81, 85-87,
110 (84), 115, 118, 119 (119),
122 (126), 163, 167, 168 (79),
179-181, 184, 194 (189), 198,
210, 213, 321, 431, 432, 456,
(141), 547,
ZELLER : 49, 50 (82), 55.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

CHAPITRE I

L'Homme et l'œuvre	7
--------------------------	---

CHAPITRE II

Les influences	29
I. — L'antiquité : Platon et Socrate	29
II. — Les modernes : Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant	60
III. — La philosophie contemporaine : Le mouvement psychologue et volontariste : Schopenhauer, Maine de Biran, Wundt, Guyau. L'évolutionnisme et le mouvement positiviste. La théorie de l'aperception active de Wundt. Les faits d'hypnotisme et de suggestion mentale	73

CHAPITRE III

Le point de départ : La conscience	89
I. — La conscience, point de départ de toute connaissance. Son irréductibilité et sa primauté. Son objectivité	89
II. — Sa réalité fondamentale et sa causalité. Critique de l'épiphénoménisme, des théories périphériques	100
III. — Rapports de la conscience et de l'organisme du point de vue des faits	116

LIVRE DEUXIÈME

CHAPITRE I

La psychologie : Objet et méthodes	123
I. — L'objet de la psychologie. La primauté de la psychologie par rapport aux sciences de la nature. Son irréductibilité à la biologie et à la sociologie	123

II. — Les méthodes de la psychologie : Méthode d'analyse réflexive et non d'intuition, critique de l'intuitionnisme bergsonien. Les méthodes objectives	137
---	-----

CHAPITRE II

Le fait psychique fondamental : Ses caractères	153
I. — Le processus appétitif et ses trois éléments : affectivité, connaissance, activité. Primauté de l'activité ou vouloir élémentaire. Le vouloir primordial est volonté de conscience. Caractère synthétique et continu des faits de conscience	153
II. — Les propriétés du processus appétitif : intensité, qualité, durée, extensivité	183
III. — Le processus appétitif est toujours conscient. Critique de la notion d'inconscient psychologique	209

CHAPITRE III

La force des idées. Son rôle en psychologie	223
I. — La notion d'idée-force en général	223
II. — La force en tant que principe de mouvement. La force en tant que principe de croyance et d'action. Caractères des idées qui en font plus ou moins des forces. Différence avec la conception de Herbart et avec le pragmatisme. Critiques et réponses aux critiques	226
III. — Les processus psychiques expliqués par la notion de force : L'instinct. Les faits d'automatisme et de suggestion hypnotique. La mémoire et l'association des idées. La notion de temps. La croyance à la réalité du monde extérieur. L'idée du moi et la personnalité. Le jugement et le raisonnement. La généralisation. La volonté et l'idée-force de liberté, substitut de la liberté réelle	251

LIVRE TROISIEME

CHAPITRE I

La métaphysique, objet et méthodes	319
I. — L'objet de la métaphysique	319
II. — Les méthodes de la métaphysique : Méthode d'analyse radicale, différence avec l'intuitionnisme. Méthode de synthèse conciliatrice, différence avec l'éclectisme cousinien. Réponses aux critiques, ...	328

III. — Le rôle de chacune des méthodes dans la philosophie de Fouillée	353
--	-----

CHAPITRE II

I. L'intelligibilité et le déterminisme du monde. La valeur de la connaissance, de la science et de la philosophie ..	357
I. — La valeur objective de la connaissance assurée par l'accord des lois de l'esprit et des lois du réel. Sens et valeur universelle des principes d'identité, de raison suffisante, de causalité. Comment il faut entendre le déterminisme universel; critique de la philosophie de la contingence	357
II. — Le critérium de la vérité. Le déterminisme n'empêche pas la distinction de la vérité et de l'erreur; discussion avec Renouvier. Critique de l'antiintellectualisme de Nietzsche, du pragmatisme, de l'intuitionnisme	382
III. — La valeur objective de la science, critique des thèses de Poincaré et de M. Le Roy	413
IV. — La valeur objective de la philosophie	420

CHAPITRE III

La matière et l'esprit. Le monisme panpsychique	423
I. — Les rapports de l'esprit et du corps	423
II. — Le monisme idéaliste et volontariste ou panpsychisme. Critique du pluralisme anglais et américain. La valeur objective de la perception. Arguments en faveur du panpsychisme	433
III. — L'évolutionnisme à facteurs psychiques et la théorie de la volonté de conscience. Critique de l'évolutionnisme spencérien, des thèses de M. Bergson et de M. Lalande. Rapports et différences entre la volonté de conscience et le vouloir-vivre de Spinoza, la volonté inconsciente de Schopenhauer, la volonté de puissance de Nietzsche, l'expansion de la vie de Guyau	458
IV. — Critiques adressées au monisme	487

CHAPITRE IV

L'inconnaissable. Les idées-forces métaphysiques. Dieu, l'âme, l'immortalité	493
I. — La notion de l'inconnaissable et sa valeur. Critique du point de vue de Spencer	493

II. — L'idée de Dieu et l'existence de Dieu. La valeur des preuves classiques. L'objection tirée de l'existence du mal et ce qu'on y peut répondre. L'idée-force de Dieu et son rôle. Deux notions de Dieu chez Fouillée : Dieu immanent et Dieu transcendant.....	500
III. — L'immortalité de l'âme. Preuve psychologique et preuve morale; leur valeur. Le rôle de l'idée-force d'immortalité et des autres idées-forces religieuses.	522

LIVRE QUATRIEME

CHAPITRE I

I. l'influence de Fouillée	529
I. — La philosophie de Guyau. Quelques idées de M. Brunschvicg. La théorie du jugement de M. Ruysen. Le pragmatisme, le bergsonisme, la philosophie de l'action de M. Pradines. Le volontarisme de M. Frutiger	529
II. — Influence générale de Fouillée	542

CHAPITRE II

Critiques et conclusions	545
I. — La psychologie. La notion d'idée-force et son usage ..	545
II. — La métaphysique. La métaphysique fondée sur l'expérience. La conciliation de la liberté et du déterminisme. Le monisme panpsychiste et évolutionniste.	551
III. — L'oubli dans lequel est tombé Fouillée. Ses causes ..	563

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ouvrages de Fouillée. Traductions	568
II. — Chronologie de la production philosophique de Fouillée	571
III. — Ouvrages où il est traité de Fouillée	582
IV. — Principaux articles où il est traité de Fouillée	583
V. — Autres ouvrages cités	586
Index alphabétique des noms propres	593
Table des matières	598

